La Iglesia Ortodoxa

NUEVA EDICIÓN

Clara introducción a la Iglesia Ortodoxa escrita para personas no Ortodoxas, al igual que para Cristianos Ortodoxos que desean saber más sobre su propia tradición.

OBISPO KALLISTOS WARE



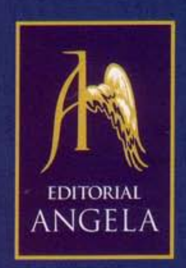


"La Ortodoxia reclama ser universal"

Desde su primera publicación hace cuarenta años, el libro del Obispo Kallistos Ware se ha establecido en el mundo de angloparlantes como referente básico de introducción a la Iglesia Ortodoxa. La Ortodoxia continúa siendo un tema de enorme interés entre los Cristianos de Occidente y el autor cree que es necesaria una comprensión desde su punto de vista antes que las iglesias Católica Romana y Protestantes puedan reunificarse. En esta nueva edición revisada y actualizada, el autor explica el enfoque Ortodoxo sobre un amplio rango de temas abarcando los Concilios Ecuménicos, los Sacramentos, el Libre Albedrío, el Purgatorio, el Papado, y la relación entre las diferentes Iglesias Ortodoxas entre si.

En la Primera Parte el autor describe la historia de la Iglesia Ortodoxa durante los últimos dos mil años, haciendo referencia en particular a sus problemas en la Rusia del siglo veinte. En la Segunda Parte él explica las creencias y el culto de la Iglesia Ortodoxa en la actualidad. Finalmente, considera las posibilidades de la reunificación entre Este y Oeste. En esta última edición, él toma plena conciencia de la situación totalmente nueva que enfrentan los Cristianos Ortodoxos desde el colapso del comunismo.

Tapa: Imagen de Sir Steven Runciman



ISBN-13 978-987-22704-0-7
ISBN-10 987-22704-0-6
9 789872 270407



LA IGLESIA ORTODOXA

Obispo Kallistos Ware

Traducido por
Francis Garcia

Editorial Angela
Buenos Aires, Argentina

La Iglesia Ortodoxa
Ware Timothy
1ª Edición

ISBN-10 987-22704-0-6
ISBN-13 978-987-22704-0-7

Titulo Original: The Orthodox Church

Impreso en Grella Artes Gráficas
Cochabamba 4001
C1252ABS Buenos Aires, Argentina
en el mes de Mayo de 2006
Tirada: 5.000 ejemplares

Ware, Timothy
La iglesia ortodoxa – 1a ed. – Buenos Aires : Angela, 2006.
310 p. ; 20x13 cm.

ISBN 987-22704-0-6

1. Iglesia Ortodoxa Griega. I. Título
CDD 281.909

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Libro de edición Argentina

THE ORTHODOX CHURCH

TIMOTHY WARE

(Bishop Kallistos of Diokleia)

First published in the United Kingdom
by Penguin Books Ltd, 1963

En Memoria de
Angela Vamvoras Anton

Protocolo 641

Bartolomé
Por la gracia de Dios Arzobispo de Constantinopla,
Nueva Roma y Patriarca Ecuménico

Santísimo Metropolitano de Buenos Aires, Primado Y Exarca de Sudamérica, querido hermano y concelebrante en el Espíritu Santo de nuestra Mediocridad, Señor Tarasios, la gracia y la paz de Dios sea con vuestra Santidad.

Presupuesto indispensable para el conocimiento de la verdad evangélica, para quienes no la han conocido, es la predicación, en su forma oral o en su forma escrita. Conociéndolo bien Pablo, el primer Apóstol y de corazón ungido, escribía a los romanos preguntándose: ¿Como, pues, invocarán a quien no han creído, cómo creerán en quien no han oído, y cómo oirán sin predicador? (Ro. 10, 14-15)

En la época apostólica, el mensaje evangélico solo se divulgaba en forma oral por los Apóstoles de Cristo. Pero en nuestra época el desarrollo de la tecnología se puso al servicio de la divulgación del mensaje salvifico, por medio de la tipografía y de los variados medios electrónicos de comunicación. En razón de ello, la palabra de Dios corre en abundancia por toda la ecumene, por medio de la publicación de las obras patrísticas o de los estudios teológicos circunstanciados de los diáconos del Evangelio contemporáneos, y pueden todos ser informados, sin esfuerzo, sobre la riqueza de la revelación de Cristo, y en particular sobre la doctrina de la verdadera Iglesia de Cristo, cual es nuestra Santísima Madre Ortodoxa, que sigue sin vacilaciones la tradición apostólica y patrística autentica, siendo la esperanza de todo el mundo.

Sobre el devenir histórico y la riqueza litúrgica y dogmática de la Fe Ortodoxa, ha trabajado de manera excelente, en su obra muy conocida, Su Gracia el Obispo de Dioclia Sr. Calistos, hombre poseedor de importante educación mundana y eclesiástica, y teólogo profundo, además de poseer de un excelente dominio de la palabra oral y escrita, que contribuyo grandemente al conocimiento y familiarización con la Ortodoxia de muchos interesados, por medio de su obra La Iglesia Ortodoxa que se torno clásica, y circula en muchas lenguas y ediciones.

Esta obra introductoria y muy ilustrativa del hermano Obispo de Dioclia, como el manual contemporáneo mas completo y sinóptico de Catequesis Ortodoxa, Dogmática e Historia Eclesiástica, que ha guiado a muchos hasta ahora a la Ortodoxia, creemos que, al ser publicado, con vuestro elogiable auspicio pastoral, en la lengua española, contribuirá grandemente al conocimiento y la divulgación de la fe de nuestros padres en Sudamérica, así como en todos los lugares donde se habla la lengua española.

Congratulando, pues, a vuestra querida Santidad, desde Constantinopla, la sede de nuestro Patriarcado Ecuménico, guardián eterno de la Fe Ortodoxa, por esta publicación muy importante, coronamos a todos los lectores con sed espiritual, con las bendiciones Patriarcales de nuestra Mediocridad y les estimulamos diciendo Tomad y comed, queridos hijos en el Señor, del pan vivificador de la Ortodoxia y al degustar sabréis que la Ortodoxia martírica es el verdadero Cuerpo del Hijo y Verbo de Dios que se encarnó por nosotros, Su Novia inmaculada y única, a quien consagró con Su propia sangre (a.C. 20,28).

Y que la gracia, la bendición y la iluminación del Santísimo Espíritu sean con todos.

5 de julio de 2005,

† Bartolomé de Constantinopla, querido hermano en Cristo

† ὁ Κωνσταντινουπόλεως Βαρθολομαῖος

INTRODUCCIÓN A LA EDICION ESPAÑOLA

La Iglesia Ortodoxa se reconoce a sí misma como "la Iglesia que conserva y enseña la verdadera creencia en Dios y Lo glorifica con una adoración correcta, es decir, como nada menos que la Iglesia de Cristo en la tierra". Esto es lo que el respetado e ilustre prelado de nuestra Iglesia, el Obispo Kallistos Ware escribió en su introducción a su ya clásica obra, La Iglesia Ortodoxa, y ello se mantiene cierto para todos los creyentes Ortodoxos de hoy. A través de la historia de la Iglesia, las enseñanzas y el martirio de la Ortodoxia han dado testimonio de esta verdad y continúan haciéndolo con el único propósito de traernos a todos a la plenitud del conocimiento y de la gracia.

La Iglesia Ortodoxa del Obispo Kallistos ha llegado a ser una herramienta esencial tanto para los no Ortodoxos como para aquel Cristiano Ortodoxo que busca conocer el misterio de la Iglesia tal como ha sido vivida a través de esta particular expresión Cristiana. La Ortodoxia no es una "rama" de la Iglesia de Cristo, ni tampoco es otro "sabor" del Cristianismo. La Iglesia Ortodoxa expresa la totalidad de la fe por ser la que mantiene en plenitud el mensaje salvífico de nuestro Señor Jesucristo. Es quizás "poco conocida" porque hasta años recientes no se ha comunicado a sí misma, su historia, su teología y su fe viviente sobre un escenario global. Más bien, permaneciendo más o menos dentro de los límites geográficos de la Europa Oriental, la Europa Meridional, el Asia Menor y el Medio Oriente, de manera tranquila y piadosa ha dado testimonio en la más pura de las formas, viviendo la fe y estando por ello presente para todos los que se aproximen a ella y la conozcan. Hoy en día la Iglesia Ortodoxa alcanza los cuatro rincones de la tierra.

Aunque la Iglesia Ortodoxa pueda no ser comprendida en su totalidad por muchos — como dice San Pablo, solo podemos conocer en parte — y no ha sido abrazada por una mayoría que combine a todos los demás Cristianos, continúa siendo sin embargo un pilar del Cristianismo en el aliento vivo de su espiritualidad y en la expresión par excellence de su vida Eucarística en Cristo. Por lo tanto es justo decir que esta importante obra sobre la fe Ortodoxa ha ayudado a muchos a comprender cual es el lugar y el verdadero rol de la Iglesia Ortodoxa en el mundo actual y para nuestra salvación.

Por primera vez este libro está siendo publicado para el mundo hispanohablante, donde sólo un número relativamente pequeño de personas ha abrazado la fe Ortodoxa. Los hispanohablantes de otras

Iglesias Cristianas y de otras comunidades religiosas comenzarán tal vez a comprender donde yace nuestra base común, porqué nos hemos distanciado unos de otros, y qué es necesario hacer para revertir el gran escándalo de la fragmentación del Cuerpo de Cristo. Percibiendo como una realidad la "integridad" del Cuerpo de Cristo, la Iglesia Ortodoxa se ve a sí misma como parte de la solución. Por lo tanto incumbe al Occidente conocer más y comprender mejor a la Iglesia Ortodoxa de modo que la unidad Cristiana pueda realmente hacerse realidad.

Más aún, los Cristianos Ortodoxos hispanohablantes redescubrirán su fe y reencenderán la llama que les fuera entregada por sus antepasados que emigraron de los tradicionales países del "Viejo Mundo" a lo que se denomina con frecuencia el "Nuevo Mundo". De esta manera, con una mente abierta podrán leer y apreciar por sí mismos los principios vivientes de su propia fe.

Oramos con profundo fervor para que el mundo hispanohablante abrace esta obra, la estudie y crezca por medio de ella. Nuestro objetivo no es el proselitismo, sino el compartir la riqueza y la profundidad de esta martirizada y persistente fe la cual realzará las propias creencias y convicciones, en particular en las regiones del mundo donde el secularismo, la globalización, el materialismo y el escepticismo han eclipsado el trabajo de muchas expresiones de la fe. Cuando el Obispo Kallistos habla sobre la Ortodoxia haciendo diversas preguntas, o viéndola desde una perspectiva diferente a la de Occidente, es oportuno y esencial que estas preguntas y sus respuestas sean comunicadas en español, dado que éste es el cuerpo de Cristianos de mayor crecimiento hoy en el mundo. A los Evangélicos y Pentecostales de América Latina este libro podría resultarles de gran ayuda, siempre que considerasen la necesidad de fortalecer o enriquecer su vida espiritual y sacramental como Cristianos.

La Arquidiócesis de Buenos Aires y Sudamérica, una Eparquía del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, ha tomado como deber la tarea de publicar La Iglesia Ortodoxa en español, la primer obra a ser publicada por nuestra recientemente fundada casa editorial: "*Editorial Ángela*". Su Excelencia el Obispo Kallistos ha dado su bendición y generosamente ha renunciado a cualquier regalía para que su obra pueda llegar a manos de muchos, de manera que la verdad de la Iglesia Ortodoxa llegue a ser una realidad viviente para ellos. La traducción al español de La Iglesia Ortodoxa es ofrecida en memoria de Angela Vamvoras Anton, amada

madre del autor de esta *Introducción a la Edición Española*. Los fondos para imprimir la presente obra provienen de contribuciones recibidas en su bendita memoria.

Además de Su Excelencia el Obispo Kallistos, la Arquidiócesis de Buenos Aires y Sudamérica desearía agradecer a los siguientes colaboradores por su participación y contribución para acelerar la publicación de esta primera edición con la esperanza de que sea reeditada muchas veces más. Entre ellos cabe mencionar a:

Francis García, Traductor; Revmo. Protopresbítero Spencer Kezios; Revmo. Demóstenes Stefanides; Rev. Diácono John Allan Stehling; Elena Huszagh, JSD; Elías Crisóstomo Abramides, Director de Relaciones Ecuménicas de la Arquidiócesis; Dra. Ana Kostallas de Ronco; Juan José Dimas, Abogado; Erika Zanders, Coordinadora; Carol S. Cates, Carol Cates, Diseño Cubierta; Mariángeles Coudakis, Secretaria Ejecutiva de la Arquidiócesis; Penguin Books, Reino Unido; "Editorial Ángela".

En la Arquidiócesis, 25 de febrero de 2006
Festividad de San Tarasios, Patriarca de Constantinopla

† Tarasios de Buenos Aires

ARQUIDIÓCESIS ORTODOXA GRIEGA DE BUENOS AIRES Y SUD AMERICA

† TARASIOS
Arzobispo Metropolitano de Buenos Aires
Exarca de Sudamérica
Ferviente suplicante ante Dios en nombre de todos

Contenido

Introducción

Conocidos, pero tenidos por desconocidos (*II Cor.* 6:9)

"Todo Protestante es cripto-papista," escribe el teólogo ruso Alexis Khomiakov en una carta enviada a un amigo inglés en 1846. "... O si empleamos la terminología precisa algebraica, todo el occidente dispone de un solo dato, α; sea precedido por el símbolo positivo '+', como en el caso de los romanos, o sea precedido por el símbolo negativo '-' como en el caso de los Protestantes, el α sigue siendo el mismo. Por lo tanto, pasar a la Ortodoxia parece constituir de veras una apostasía del pasado, y de su ciencia, creencia y vida. Es precipitarse a un mundo nuevo y desconocido."[1]

Cuando hablaba del dato α, Khomiakov tenía en cuenta el hecho de que los cristianos occidentales, fuesen Protestantes, anglicanos o católicos romanos, provienen del mismo ambiente histórico. Todos iguales (aunque no siempre quieran admitirlo) se han visto influenciados por los mismos acontecimientos: por la centralización bajo el Papado y por el Escolasticismo del medioevo, por el Renacimiento, y por la Reforma y la Contra-Reforma. En cambio los miembros de la Iglesia Ortodoxa – tanto griegos y rusos como los demás – comparten un origen muy distinto. No han vivido ningún medioevo (en el sentido occidental), y no han padecido Reformas ni Contra-Reformas; solo han sido afectados de una manera muy oblicua por los trastornos culturales y religiosos que llevaron a la transformación de Europa occidental en los siglos XVI y XVII. Los cristianos del oeste, tanto los católicos romanos como los reformados, suelen abrir el diálogo con preguntas parecidas, por muy diferentes que puedan ser las respuestas. Pero en la Ortodoxia son diferentes no solamente las respuestas – ni siquiera son parecidas las preguntas.

Los ortodoxos enfocan a la historia con otras perspectivas. Véanse, por ejemplo, las actitudes que suelen adoptar los ortodoxos frente a las controversias religiosas occidentales. En occidente es usual considerar al Catolicismo Romano y al Protestantismo como los extremos diametralmente opuestos de un eje; pero al ortodoxo le parecen las dos caras de una sola moneda. Khomiakov le llama al Papa "el primer Protestante", "el padre del racionalismo alemán"; y por lo tanto seguramente hubiera considerado al Científico Cristiano como un católico romano algo

1. La carta viene publicada en W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church,* p.67

excéntrico.[1] "Como podremos acabar con la perniciosa influencia del Protestantismo?" le preguntó cierta vez un sacerdote tradicionalista anglicano a Khomiakov cuando estaba de visita en Oxford en 1847; a lo cual contestó éste: "Deshágalse de su Catolicismo Romano." Desde el punto de vista del teólogo ruso, las dos cosas iban juntas; las dos están fundadas en el mismo planteamiento, ya que el Protestantismo sale del huevo que puso Roma.

"Un mundo nuevo y desconocido": Khomiakov acertó al calificar la Ortodoxia de esta manera. La Ortodoxia no consiste en una mera variedad del Catolicismo Romano pero sin Papa, sino en algo completamente distinto a todos los sistemas religiosos del Occidente. Sin embargo los que examinen más de cerca a este 'mundo desconocido' descubrirán en él mucho que puede resultar, aunque distinto, asombrosamente familiar. "Pero si eso es lo que siempre había creído!" Así han respondido muchos de los que han ido aprendiendo más sobre lo que es la Iglesia Ortodoxa y su doctrina; y en parte tienen razón. Durante más de novecientos años el oriente griego y el occidente latino se han ido alejando cada vez más, siguiendo sus caminos particulares, pero remontándose a los primeros siglos de la historia del cristianismo encontrarán los dos un terreno extenso de experiencias que tuvieron en común. San Atanasio y San Basilio vivieron en oriente, pero sin embargo pertenecen también a la tradición de occidente; y los ortodoxos contemporáneos que se encuentran en Francia, Bretaña o Irlanda pueden considerar los Santos Patronos de estas tierras – Patrick, Cuthbert y Bede, Geneviève de París o Agustín de Cantórbery – no como ajenos sino como miembros de la misma iglesia. Érase una vez, toda Europa formaba parte del mundo ortodoxo tanto como lo hacen Rusia y Grecia hoy en día.

Cuando Khomiakov escribió su carta de 1846, rara vez los de una tradición conocían personalmente a los representantes de la otra. Robert Curzon, al viajar por el Levante durante los años 1830 en busca de manuscritos a buen precio, se sintió algo desconcertado al comprobar que el Patriarca de Constantinopla jamás oyó hablar del Arzobispo de Cantórbery. Desde entonces, claro está, la situación ha cambiado bastante. Resulta hoy día incomparablemente más fácil viajar, y desaparecieron las barreras físicas. Además que ahora apenas es necesario desplazarse: un ciudadano del mundo occidental ya no tiene que abandonar su país para que pueda observar en directo la Iglesia Ortodoxa. Griegos que se han ido

1. Cf. P. Hammond, *The Waters of Marah*, p. 10

trasladando a occidente con motivos económicos, o eslavos impulsados hacia el occidente por la persecución, trajeron consigo su Iglesia, con lo que se ha ido desenvolviendo por Europa, América y Australia toda una red de parroquias y diócesis, de institutos teológicos y monasterios. Lo más importante de todo durante este siglo ha sido el crecimiento dentro de muchas comuniones de un deseo inaplazable y sin precedentes por la unidad visible de toda la cristiandad, lo cual ha motivado un nuevo interés en la Iglesia Ortodoxa. Justo en el momento que los cristianos del oeste se estaban sensibilizando de nuevo a la importancia de la Ortodoxia en la reunificación cristiana y trataban de ampliar sus conocimientos, se esparció por todo el mundo la diáspora greco-rusa. En las conferencias sobre la reunificación, ha resultado a veces inesperadamente iluminadora la contribución de la Iglesia Ortodoxa: y eso, precisamente por que los ortodoxos tienen esa historia distinta, que les ha permitido revelar nuevos modos de pensar y proponer para los eternos problemas, soluciones olvidadas antaño .

El mundo occidental siempre ha contenido gente cuya concepción de la cristiandad llegaba más allá de Cantórbery, Ginebra y Roma; pero antiguamente esta gente se veía como la 'voz del que grita en el desierto'. Esto ya no sigue siendo así. Los efectos de una enajenación que ha perdurado ya más de nueve siglos no se van a eliminar de inmediato, pero al menos se ha dado comienzo al proceso.

'La Iglesia Ortodoxa' ¿a qué se refiere? Las divisiones cismáticas, que produjeron la condición fragmentada de la cristiandad contemporánea, se desarrollaron en tres etapas principales que se fueron sucediendo cada quinientos años, aproximadamente. La primera etapa en la historia de las escisiones ocurrió en los siglos VI y VII, cuando las iglesias hoy denominadas Ortodoxas Orientales se separaron del cuerpo principal de creyentes cristianos. Estas iglesias se pueden dividir en dos categorías, que son la Iglesia del Este (localizada en los territorios compuestos en la actualidad por Iraq e Irán; a veces conocida como la Iglesia Asiria, Nestoriana, Caldea, o Siriaco-oriental), y las cinco Iglesias No-Calcedonianas (conocidas con mucha frecuencia como Monofisitas): la Iglesia Siria de Antioquía (a la que también se la llama 'Jacobita'), la Iglesia Siria de la India, la Iglesia Copta de Egipto, la Iglesia Armenia y la Iglesia Etíope. En la actualidad la Iglesia del Este cuenta solamente con unos 550,000 adherentes, aunque antaño fueron mucho más numerosos; los No-Calcedonianos pueden sumar en total unos 27 millones. A estos dos

grupos a veces se les denomina juntos con el apodo de Iglesias Orientales 'menores' o 'separadas', pero es preferible evitar esa terminología ya que presupone cierta valorización de inferioridad.

Este libro, en el que no pretendemos tratar exhaustivamente el tema complejo del cristianismo oriental, no se implicará directamente en la historia de los 'Ortodoxos Orientales', aunque sí aludiremos a ellos de vez en cuando. Nuestro tema central va a ser el de los cristianos conocidos no como 'Ortodoxos Orientales', sino como 'Ortodoxos del Este', es decir todos aquellos que están en comunión con el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla; así, pues, cuando se menciona la Iglesia Ortodoxa, nos referimos a los Ortodoxos del Este y no a los Orientales. Afortunadamente, en la actualidad existe la gran posibilidad de que estas dos familias cristianas – que son la Ortodoxa Oriental y la del Este – realizarán entre sí una reconciliación.

Como consecuencia de esta primera separación, la Iglesia Ortodoxa del Este se vió restringida del lado oriental y limitada a la población de habla griega. A continuación se produjo la segunda ruptura, a la que normalmente se le asigna la fecha de 1054. El cuerpo principal cristiano se vió dividido en dos partes: en el occidente, la Iglesia Católica Romana bajo el Papa y en el Imperio Bizantino, la Iglesia Ortodoxa del Este. El mundo ortodoxo a partir de entonces se encontraba delimitado también en el lateral occidental. No nos concierne aquí la tercera ruptura, ocurrida en el siglo XVI entre los Católicos Romanos y los Reformadores.

Es curioso observar cómo suelen coincidir las divisiones eclesiásticas con las culturales. Aunque el cristianismo se plantea una misión universal, en la práctica se ha visto aliado con tres culturas: la semítica, la griega y la latina. Después de la primera ruptura quedaron excluídos del resto de la cristiandad los cristianos semíticos de la Siria, con toda su escuela floreciente de teólogos y escritores. Más tarde sucedió el segundo cisma, por el que quedaron separadas y apartadas las tradiciones griega y latina. De ahí que en la Iglesia Ortodoxa del Este la influencia principal ha sido la griega. Pero esto no quiere decir que la Iglesia Ortodoxa consiste en una iglesia exclusivamente griega, puesto que los Padres Sirios y los Latinos también han contribuido a la plenitud de la tradición ortodoxa.

A pesar de que la Iglesia Ortodoxa se encontró encerrada primero en la frontera oriental y más tarde en la occidental, sí pudo expandirse hacia el norte. En el año 863 San Cirilio y San Metodio, los Apóstoles de los Eslavos, viajaron al norte para emprender su obra misionera más allá de las fronteras del Imperio Bizantino, y tras sus esfuerzos lograron convertir

a los búlgaros, a los serbios y a los rusos. Según menguaba el poder de los bizantinos, se acrecentaba la importancia de estas iglesias menos antiguas, norteñas. Y cuando por fin los turcos capturaron Constantinopla en 1453, el Principado de Moscú estaba ya listo para asumir el rol de defensor del mundo ortodoxo. Durante los últimos dos siglos, en cierta medida, se ha invertido de nuevo la situación. Aunque Constantinopla permanece en manos de los turcos, palidísima sombra de la gloria de antaño, los cristianos ortodoxos de Grecia comenzaron a recuperar su libertad con la revolución de 1821; en cambio la iglesia rusa ha sufrido este siglo más de setenta años bajo la autoridad de un gobierno agresivamente anti-cristiano.

Esas han sido las etapas principales del desarrollo externo de la Iglesia Ortodoxa. Hablando geográficamente, las áreas de población ortodoxa se distribuyen mayoritariamente por Europa oriental, por Rusia y por los litorales levantinos del Mediterráneo. Está compuesta de las siguientes Iglesias independientes, llamadas 'autocéfalas':[1]

1) Los cuatro Patriarcados antiguos:

Constantinopla	(6 millones)
Alejandría	(350.000)
Antioquía	(750.000)
Jerusalém	(60.000)

Aunque de tamaño muy reducido, estas cuatro Iglesias ocupan un lugar especial y prestigioso en la Iglesia Ortodoxa, con primacía de honor. A los que dirigen estas Iglesias se les titula como Patriarcas.

2) Las nueve otras iglesias autocéfalas:

Rusia	(50-85 millones)
Serbia	(8 millones)
Rumania	(17 millones)
Bulgaria	(8 millones)
Georgia	(5 millones)
Chipre	(450.000)
Grecia	(9 millones)
Polonia	(750.000)
Albania	(210.000 en 1944)

1. Después de cada nombre viene una cifra aproximada de número de creyentes. Como toda estadística eclesiástica, estas cifras deben aceptarse con precaución, sobre todo porque únicamente pretenden facilitar la comparación. En general, la cifra indica el número de ortodoxos bautizados y no de practicantes.

Todas estas iglesias – menos las de Polonia y Albania – están localizadas en países donde la población es totalmente o mayoritariamente ortodoxa. Las iglesias de Grecia y de Chipre son griegas; cuatro de las otras son eslavas – la rusa, la serbia, la búlgara, y la polaca. Los jefes de las iglesias rusa, rumana, serbia y búlgara llevan el título de Patriarca; al que dirige la Iglesia de Georgia se le denomina Catolicos-Patriarca; los jefes de las demás iglesias se titulan o Arzobispo o Metropolita.

3) Existen además unas cuantas iglesias que son independientes pero no en forma absoluta. Éstas son designadas 'autónomas' pero no 'autocéfalas':

Checoslovakia	(100.000)[1]
Sinaí	(900)
Finlandia	(52.000)
Japón	(25.000)
China	(?10.000 – 20.000)

4) Adicionalmente hay una cuantiosa 'diáspora' en Europa occidental, en América del norte y del sur, y en Australia. La mayoría de estos ortodoxos que se han visto 'esparcidos en el extranjero' dependen de la jurisdicción de uno de los Patriarcados o de una de las iglesias autocéfalas, pero en algunos lugares existen movimientos para la independización. Concretamente, se han tomado medidas para la creación de la Iglesia Autocéfala Ortodoxa de América (alrededor de un millón de creyentes), pero ésta todavía no ha sido oficialmente reconocida por la mayoría de las demás Iglesias Ortodoxas.

La Iglesia Ortodoxa, pues, consiste en una familia de Iglesias autogobernantes. Se mantiene unida no por una estructura centralizada ni por un prelado con poder único sobre el cuerpo entero, sino por el doble vínculo de la unidad en la fé y de la comunión sacramental. Cada Patriarcado y cada Iglesia autocéfala, aunque independiente, está completamente de acuerdo con las demás en todos los asuntos doctrinales, y entre todas existe al menos en principio plena comunión sacramental. (En la práctica existen ciertas rupturas de comunión, sobre todo entre los ortodoxos rusos y ucranianos, pero esto es una situación excepcional y esperemos que provisional). En la Iglesia Ortodoxa no existe ninguna figura equivalente al Papa en la Iglesia católica romana. Al Patriarca de Constantinopla se le denomina 'el Patriarca Ecuménico' (es decir 'universal'), y desde la escisión entre oriente y occidente ha gozado de un honor especial entre

1. Considerada como autocéfala por algunas de las Iglesias Ortodoxas.

todas las comunidades ortodoxas; pero no tiene el derecho de interferir en los asuntos interiores de las otras Iglesias. Su autoridad se puede comparar con la del Arzobispo de Cantórbery en la comunidad mundial anglicana.

Este sistema de Iglesias locales independientes tiene la ventaja de ser muy flexible, con facilidad de adaptarse a las situaciones cambiantes. Las Iglesias locales se pueden fundar, suprimir y restaurar de nuevo sin que se interrumpa la vida de la Iglesia en general. Muchas de estas iglesias locales son al mismo tiempo iglesias nacionales, ya que en el pasado en los países ortodoxos han habido relaciones estrechas entre el Estado y la Iglesia. Pero aunque los Estados independientes muchas veces tienen su propia Iglesia autocéfala, las divisiones eclesiásticas no tienen porqué coincidir siempre con fronteras estatales. Los territorios de los cuatro Patriarcados antiguos abarcan varios Estados políticos del mundo moderno. La Iglesia Ortodoxa consiste en una federación de iglesias locales, pero no siempre nacionales. No está basada en el principio político del Estado-Iglesia.

Entre las varias Iglesias podemos observar una enorme variedad en el número de fieles, en la que un extremo de la gama de posibilidades es ocupado por Rusia y el otro por Sinaí. Las distintas Iglesias también son de distintas edades, con algunas que se remontan a la época apostólica y otras que han existido apenas una generación. La Iglesia de Albania por ejemplo se hizo autocéfala tan sólo en 1937.

La Ortodoxia pretende ser universal – no exótica u oriental, sino el cristianismo puro y sencillo. Gracias a los defectos humanos y a los accidentes de la historia, la Iglesia Ortodoxa se ha visto restringida dentro de unos límites geográficos fijos. Pero para los ortodoxos mismos su Iglesia consiste en algo más que un mero grupo de entidades locales. La palabra 'Ortodoxia' tiene dos significados a la vez, el de 'creencia justa' y el de 'gloria justa' (o 'veneración justa'). Por lo cual se entiende que los ortodoxos afirman una cosa que puede que parezca sorprendente: consideran su Iglesia como la Iglesia que conserva y proclama la creencia verdadera sobre Dios y que Le adora con la veneración indicada; es decir, la consideran como nada menos que la Iglesia de Cristo en la tierra. La interpretación de este aserto, y de la actitud de los ortodoxos hacia los demás cristianos que no pertenecen a su Iglesia, formará parte del propósito explicativo de este libro.

Primera Parte

HISTORIA

CAPÍTULO 1

Orígenes

En medio del pueblo hay una capilla subterránea, con el acceso encubierto. Cuando venga de visita un cura clandestino, aquí celebrará la Liturgia y los otros oficios. Si acaso alguna vez los habitantes se sientan libres de observación policial, se reúne en la capilla todo el pueblo, menos los guardias que quedan fuera para avisar por si llega gente de fuera. En otras ocasiones, los oficios se celebran por turnos.

La misa de Pascuas fue celebrada en un apartamento de una institución oficial de Estado. Solo se les admitía a los que llevaban un permiso especial, como el que yo había obtenido para mí y para mi pequeña hija. Asistieron unas treinta personas, incluidos unos conocidos míos. Un cura viejo celebró la misa, que no se me olvidará jamás. 'Cristo resucitó,' cantamos suavemente pero llenos de alegría... La alegría que sentí en esa misa de la Iglesia de las Catacumbas me sigue dando fuerza para la vida, desde entonces hasta hoy.

Hemos aquí dos relatos[1] de la vida de la iglesia en Rusia un poco antes de la Segunda Guerra Mundial. Pero con pocas alteraciones, podrían sin dificultad interpretarse como cuentos de la historia del culto cristiano bajo los emperadores Nerón o Diocleciano. Dan testimonio del curso cíclico recorrido por el Cristianismo a lo largo de los diecinueve siglos de su historia. Los cristianos hoy día, mucho más que la generación de sus abuelos, tienen muchos puntos en común con la iglesia primitiva. El Cristianismo nació como la religión de una minoría dentro de una sociedad cuya mayoría no era cristiana, y se está volviendo a la misma situación. La Iglesia Cristiana original no estaba liada al Estado; y hoy en día, en un país detrás de otro, esa alianza tradicional se está rompiendo. En el principio, al Cristianismo se le trataba de *religio illicita*, una religión prohibida, víctima de persecuciones gubernamentales; hoy en día, la persecución vuelve a formar parte de la experiencia cristiana y es posible que hayan muerto martirizados más creyentes durante el período de treinta años entre 1918 y 1948 que durante los tres primeros siglos tras la crucifixión de Cristo.

Los miembros de la Iglesia Ortodoxa, más que nadie, han podido vivir y atestiguar estas realidades, puesto que la gran mayoría de ellos ha tenido que soportar el anti-cristianismo de los regímenes comunistas. La primera fase de la historia cristiana, que transcurrió entre el día de Pentecostés y la conversión de Constantino, resulta especialmente relevante para la Ortodoxia contemporánea.

1. Tomados de la revista *Vida Ortodoxa* (Jordanville, N.Y. 1959), no.4, pp.30-1

"Y se produjo de repente un ruido del cielo, como de viento impetuoso que pasa, que llenó toda la casa donde estaban. Se les aparecieron como lenguas de fuego, que se dividían y se posaban sobre cada uno de ellos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo..." (Hechos 2:2-4). Así comenzó la historia de la iglesia cristiana, con el descenso del Espíritu Santo sobre los Apóstoles en Jerusalén durante la fiesta de Pentecostés. Ese mismo día, al predicar San Pedro el Evangelio, tres mil hombres y mujeres fueron bautizados, y se formó la primera comunidad cristiana de Jerusalén.

En poco tiempo los miembros de la Iglesia de Jerusalén se vieron esparcidos tras la persecución que empezó con el apedreamiento de San Esteban. "Id, pues," había dicho Cristo, "y haced discípulos míos todos los pueblos" (Mt. 28:19). Obedientes a esta orden, predicaban en cada sitio adonde llegaban, primero a los judíos, y poco tiempo más tarde a las naciones también. Algunas historias de estos viajes apostólicos vienen contadas en el libro de los Hechos, escrito por San Lucas; otras quedaron conservadas en la tradición de la Iglesia. Con el paso de una temporada asombrosamente corta, pequeñas comunidades cristianas brotaron en todos los centros importantes del Imperio Romano, e incluso en algunas localidades más allá de las fronteras imperiales.

El Imperio por el que estos misioneros se trasladaban era un imperio de ciudades, sobre todo en la zona oriental. Esto influjo en el sistema administrativo de la Iglesia primitiva. La entidad básica consistía en la comunidad de cada ciudad bajo la dirección de su obispo; los asistentes del obispo eran los sacerdotes (o 'presbíteros') y los diáconos. El distrito rural alrededor de la ciudad dependía de la iglesia urbana. Este sistema con el sacerdocio tripartito de obispos, sacerdotes y diáconos ya se había establecido en algunas partes antes del fin del primer siglo. Se nos presenta en las siete cartas breves escritas por San Ignacio, Obispo de Antioquía, hacia el año 107 mientras viajaba rumbo a Roma y al martirio. Ignacio subrayó dos elementos particulares, que son el obispo y la Eucaristía; para él la Iglesia había de ser a la vez jerárquica y sacramental. 'El obispo en cada Iglesia,' escribía, 'preside en nombre de Dios.' 'Que nadie tome iniciativas relacionadas con la Iglesia sin consultar al obispo... Donde quiera que esté el obispo, ahí debe estar la gente, al igual que donde quiera que esté Jesucristo, ahí estará la Iglesia Católica.' La tarea principal y característica del obispo es celebrar la Eucaristía, 'la medicina de la inmortalidad'.[1]

1. *A los Magnesios* vi.1; *A los Esmirneos* 8.1 y 2; *A los Efesios* 20.2

Hoy día se suele pensar en la Iglesia como en una organización mundial, en la que las comunidades locales individuales forman parte de una entidad más grande y comprensiva. Ignacio no veía así a la Iglesia. Para él la comunidad local es la Iglesia. Para él la Iglesia es una sociedad eucarística, que únicamente logra realizar su verdadero potencial al celebrar la Cena del Señor, cuando recibe Su Cuerpo y Su Sangre en el sacramento. La Eucaristía, sin embargo, solamente se puede celebrar a nivel local – en cada comunidad particular congregada alrededor de su obispo; y, lo que es más, en cada celebración local de la Eucaristía se encuentra presente Cristo entero, y no solamente una parte de él. Por lo tanto cada comunidad local, al celebrar la Eucaristía domingo tras domingo, constituye la Iglesia plena y entera.

Las enseñanzas de Ignacio ocupan un lugar permanente dentro de la tradición ortodoxa. La Ortodoxia todavía hoy concibe la Iglesia como una sociedad Eucarística, cuya organización externa, por muy necesaria que sea, tiene una importancia muy secundaria a la de la vida interna sacramental; y la Ortodoxia subraya la importancia imprescindible de la comunidad local en la estructura de la Iglesia. La idea de Ignacio de Antioquía de que el obispo constituye el centro unificado de una comunidad local viene encarnada con cierta viveza para los que asisten a una Liturgia Ortodoxa Pontifical[1], en la que el obispo al comienzo del oficio se encuentra en el centro de la iglesia rodeado de su rebaño.

Además de las comunidades locales también hay que tener en cuenta la unidad de la Iglesia a un nivel más extensivo. Este otro aspecto se trata en las obras escritas de otro obispo martirizado, San Cipriano de Cartagena (fallecido en 258). Según Cipriano todos los obispos comparten el mismo episcopado pero de tal manera que cada uno de ellos posee no una parte sino la entereza de él. 'El episcopado,' escribía, 'es una sola entidad, de la que cada obispo individual está en plena posesión. Al igual que la Iglesia también es una sola entidad, aunque se extienda a lo largo y a lo ancho de la tierra en una multitud de iglesias, según se vaya haciendo más fecunda.'[2] Existen muchas iglesias, pero nada más que una Iglesia; muchos *episcopi*, pero nada más que un episcopado.

Fueron muchos otros, además de Ignacio y Cipriano, los que durante los tres primeros siglos de la historia de la Iglesia acabaron la vida martirizados. Cónstese que las persecuciones no solían ser extensas ni en

1. '*Liturgia*' es el término normalmente empleado por los ortodoxos al referirse a una celebración de la Eucaristía, la Misa o la Santa Comunión.
2. *Sobre la Unidad de la Iglesia*, 5.

su alcance espacial ni en duración temporal. Pero a pesar de que durante largas temporadas las autoridades romanas trataban al movimiento cristiano con innegable tolerancia, la persecución estaba siempre presente como una posibilidad amenazante, y los cristianos sabían que en cualquier momento esa amenaza podría convertirse en realidad. El martirio ocupaba un lugar central en el pensamiento espiritual de los cristianos primitivos. Para ellos su Iglesia estaba fundada en la sangre – no solamente la sangre de Cristo, pero también la de los 'otros Cristos', los mártires. Más tarde, cuando la Iglesia se fue 'estableciendo' y ya no se la perseguía, el concepto del martirio no creamos que desapareció; se transformó. La vida monástica, por ejemplo, fue considerada por muchos escritores griegos como equivalente al martirio. Y se encuentra lo mismo en occidente: véase, por ejemplo, un texto celta – homilía irlandesa del siglo VII – que compara la vida ascética con el camino del mártir:

> Son tres las variedades del martirio que son la Cruz del hombre: el martirio blanco, el verde y el rojo. El martirio blanco requiere que el hombre abandone todos sus amores por el amor de Dios... El martirio verde consiste en lo siguiente, que por medio de ayunos y labores el hombre se libre de sus malos deseos, o que sufra en penitencia y arrepentimiento. El martirio rojo consiste en soportar la Cruz o la muerte por amor a Cristo.[1]

En la historia de la Ortodoxia han sido muchas las ocasiones en las que ha habido una probabilidad muy reducida del martirio rojo, y han predominado el verde y el blanco. Pero también ha habido ocasiones, sobre todo en el siglo presente, en las que los cristianos tanto ortodoxos como no-ortodoxos han recibido el llamamiento al martirio de la sangre.

Resultaba natural que los obispos, quienes compartían un solo episcopado (tal y como lo afirmaba Cipriano), se reunieran para discutir los problemas comunes. La Ortodoxia siempre ha prestado importancia al papel que deben tomar los concilios en la vida de la Iglesia. Mantiene que el concilio es el instrumento principal escogido por Dios para dirigir a su pueblo, y cree que la Iglesia Católica es por naturaleza una Iglesia *conciliar*. (Por cierto que en el idioma ruso el mismo adjetivo, *soborny*, tiene un doble sentido, significando a la vez 'católico' y 'conciliar'; el substantivo correspondiente que es *sobor*, quiere decir a la vez 'iglesia' y 'concilio'). En la Iglesia no existen ni la dictadura ni el individualismo, sino la armonía y la unanimidad; los creyentes permanecen libres sin ser aislados, vinculados en el amor, en la fe y en la comunión sacramental.

1. Citado en J. Ryan, *Irish Monasticism* (Londres 1931), p.197.

En la práctica a través de los concilios se implementa este concepto de armonía y de libre unanimidad. En un concilio de verdad ninguno de los miembros le impone su propia voluntad a los demás, sino que cada cual le consulta a los otros, de manera que se llegue a un entendimiento común. El concilio es la encarnación viva de la esencia de la Iglesia.

El primer concilio de la historia cristiana viene descrito en el capítulo XV de los Hechos. Se realizó en Jerusalén cuando los Apóstoles se reunieron para resolver hasta qué punto los gentiles convertidos debieran observar la Ley mosaica. Al concluir su decisión, los Apóstoles hicieron una declaración que en otras circunstancias podría parecer presuntuosa: '...el Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...' (Hechos 15:28). Los concilios posteriores se han atrevido a expresarse con la misma confianza. Un individuo aislado no osaría pronunciar las palabras 'Nos ha parecido a mí y al Espíritu Santo...'; y haría bien. Pero al estar reunidos en concilio, los miembros de la Iglesia tienen derecho a afirmar una autoridad entre todos que ninguno de ellos posee a nivel individual.

Al haber reunido a todos los líderes de la Iglesia, el Concilio de Jerusalén fue un fenómeno excepcional, que no se repetiría hasta el año 325 cuando se convocó el Concilio de Nicea. En la época ya de Cipriano era normal celebrar concilios locales, presenciados por todos los obispos de determinada provincia civil del Imperio Romano. Un concilio local de este tipo solía reunirse en la capital de la provincia, y lo presidía el obispo de la capital al que se le concedía el título de *Metropolita*. A lo largo del tercer siglo, los concilios se fueron ampliando hasta incluir los obispos no de una sola provincia sino de varias. Estas asambleas más comprensivas se realizaban normalmente en las ciudades principales del Imperio, así como Alejandría o Antioquía, lo cual supuso un incremento de importancia para los obispos de ciertas grandes ciudades quienes fueron adquiriendo un prestigio mayor al de los metropolitas provinciales. Pero en aquel momento no se tomaron todavía decisiones sobre el estatus exacto de estas principales sedes episcopales. Ni tampoco durante el siglo III esta expansión contínua de los concilios llegó a culminar en su punto lógico. Aparte del Concilio Apostólico, hasta entonces no hubo más que asambleas locales, más o menos comprensivas; pero a ninguna se la podía calificar de 'general', al no haber reunido a todos los obispos del mundo cristiano entero para poder hablar en nombre de la Iglesia entera.

ORÍGENES

Sucede en 312 el acontecimiento que produce una transformación completa de la situación externa que vivía la Iglesia en aquel entonces. Mientras cabalgaba el Emperador Constantino por Francia a la cabeza del ejército, mirando arriba al cielo vió una cruz iluminada delante del sol. En la cruz se leía una inscripción: En este signo vencerás. Como consecuencia Constantino llegó a ser el primer emperador romano en adoptar la fe cristiana. Aquel día en tierra francesa se iniciaron una serie de sucesos que se llevaron a cabo en la primera fase principal de la historia cristiana, y que produjeron la creación del Imperio Cristiano de Bizancio.

CAPÍTULO 2

Bizancio, I:
La Iglesia de los siete Concilios

> Todos confiesan que son siete los santos Concilios Ecuménicos, y que éstos constituyen las siete columnas que sostienen la fé del Verbo Divino sobre las que Él erigió Su palacio sagrado, la Iglesia Católica y Ecuménica.
>
> *Juan II, Metropolita de Rusia (1080-89)*

ESTABLECIMIENTO DE UNA IGLESIA IMPERIAL

El reino de Constantino representa una línea divisoria en la historia de la Iglesia. Su conversión puso el fin a la edad del martirio y la persecución, y la Iglesia de las Catacumbas se convirtió en la Iglesia del Imperio. El primer gran resultado de la aparición de Constantino fue el llamado 'Edicto' de Milán, decretado en 313 con la colaboración del co-Emperador Licinio, en el que se proclamaba la tolerancia oficial para con la fé cristiana. Y aunque al principio Constantino otorgaba solamente una tolerancia, de pronto se hizo evidente que tenía la intención de favorecer al Cristianismo por encima de todos los demás cultos tolerados en aquella época en el Imperio Romano. Unos cincuenta años después de la muerte de Constantino, el Emperador Teodosio había llevado esta política hasta su conclusión: por medio de legislación transformó al Cristianismo en la religión no solamente privilegiada sino exclusivamente permitida y reconocida en el Imperio. La Iglesia quedaba establecida. 'No se os permite la existencia,' decían antiguamente las autoridades romanas a los cristianos. Ahora, a su vez, les tocaba ser suprimidos a los paganos.

La visión cruciforme de Constantino tuvo dos consecuencias más cuya importancia fue igual de decisiva para el futuro desarrollo del cristianismo. En primer lugar decidió transferir al oriente la capital del Imperio, desde Italia hasta el litoral del Bósforo. Aquí, donde se situaba la ciudad griega de Bizancio, hizo construir una nueva capital, y la hizo nombrar en su propio honor: 'Constantinoupolis'. El traslado por una parte fue provocado por motivos político-económicos, pero también los había religiosos: la Roma antigua estaba demasiado manchada del paganismo como para formar el centro del Imperio Cristiano que tenía pensado. En la Nueva Roma la cosa sería diferente: tras la solemne

inauguración de la ciudad en 330, decretó que en Constantinopla jamás se habían de celebrar ritos paganos. La nueva capital de Constantino ejerció influjo decisivo en el desarrollo de la historia ortodoxa.

En segundo lugar, el año 325 en Nicea, Constantino convocó el primer Concilio General o Ecuménico de la Iglesia Cristiana. Si el Imperio Romano había de ser un Imperio Cristiano, Constantino sentía la necesidad de establecerlo sobre una base firme que sería la fé ortodoxa, una y única. La tarea del Concilio de Nicea era de elaborar el contenido de aquella fé. No existe otro símbolo de las nuevas relaciones entre el Estado y la Iglesia más ilustrativo que el de las circunstancias exteriores de la asamblea de Nicea. Presidió el mismo Emperador, 'como un mensajero celestial de la Divinidad' según lo describe el Obispo de Cesarea, Eusebio, que estuvo presente. Al final del concilio los obispos cenaron con el Emperador. 'Los preparativos de la cena,' escribió Eusebio (al que le solían impresionar semejantes cosas) 'fueron indeciblemente espléndidos. La entrada al palacio fue circundada por unos destacamentos de la guardia imperial junto con otras tropas con la espada en mano, y por entre medio de éstos los canónigos accedieron sin miedo a los apartamentos imperiales privados. Algunos compartieron la mesa del propio Emperador, otros se recostaron en los canapés de cada lado. Podría uno imaginarse que era la imagen del reino de Cristo, más bien sueño que realidad.'[1] Desde luego, la situación estaba bastante cambiada en comparación con la época en la que Nerón se servía de los cristianos para proveerse de antorchas, incinerándolos vivos para para iluminar de noche el jardín. Nicea fue el primero de una serie de siete concilios generales que, al igual que la ciudad capital de Constantino, ocupan una posición central en la historia de la Ortodoxia.

Esos tres sucesos – el Edicto de Milán, la fundación de Constantinopla, y el Concilio de Nicea – señalan el momento en que la Iglesia alcanzó su mayoría de edad.

LOS SEIS PRIMEROS CONCILIOS (325-681)

La vida eclesiástica en la primera época bizantina fue dominada por las siete asambleas generales. Estos concejos tenían dos responsabilidades. En primer lugar, aclararon y articularon la organización externa de la Iglesia, al concretar en la función que tomarían las cinco sedes mayores,

1. *Vida de Constantino*, III.10 y 15.

que son los Patriarcados. La segunda y más importante responsabilidad fue la de definir de una vez para siempre la enseñanza adoptada por la Iglesia sobre las doctrinas básicas de la fé cristiana – la Trinidad y la Encarnación. Todos los cristianos están de acuerdo en que estos asuntos constituyen 'misterios', que existen más allá de la comprensión y terminología humana. Al concordar unas definiciones en los concilios, los obispos no pretendían haber explicado el misterio; procuraban solamente excluir ciertos modos falsos de hablar y de pensar sobre el tema. Para evitar que la gente se despistara y cayera en el error o en la herejía, encerraron el misterio con cerca; nada más.

Las discusiones de los concilios a veces parecen abstractas y remotas, pero se inspiraban en un sólo propósito: la salvación humana. La humanidad, según nos enseña el Nuevo Testamento, está separada de Dios por el pecado, y es incapaz de superar con esfuerzos propios esa pared divisoria erigida por su maldad. Por ello Dios tomó la iniciativa: Se hizo hombre, murió en la cruz, y resucitó de la muerte, con lo cual salvó a la humanidad de la muerte y del pecado. Ese es el mensaje central de la fé cristiana, el mensaje de redención que los concilios trataban de salvaguardar. Las herejías eran peligrosas y había que condenarlas, porque perjudicaban la enseñanza del Nuevo Testamento, creaban una barrera que a los hombres les separaba de Dios, que hacía imposible conseguir la salvación entera.

San Pablo expresaba este mensaje de la redención con la acción de *compartir*. Cristo compartió nuestra pobreza para que nosotros compartiéramos la riqueza de Su divinidad: ' Jesucristo...siendo rico se hizo por vosotros pobre para enriqueceros con su pobreza.' (II *Cor.* 8:9). En el Evangelio de San Juan encontramos la misma idea revestida de otra forma. Cristo afirma que a sus discípulos les ha dado una parte en la gloria divina, y ruega para que ellos logren unirse con Dios: 'Yo les he dado la gloria que Tú, Padre, me diste, para que sean uno, como Nosotros somos uno: ¡Yo en ellos y Tú en mí!, para que sean perfectos en la unidad.' (*Juan* 17: 22-3). Los Padres Griegos tomaron estos textos y otros similares en su sentido literal, y llegaron a hablar hasta de la 'deificación' del hombre (*theosis*, en griego). Si los hombres, dicen, han de compartir la gloria de Dios, y si están destinados a 'unirse en la perfección' con Dios, eso supone que los hombres serán efectivamente 'deificados': mediante la gracia se les llama a hacerse lo que Dios es por esencia. San Atanasio, de conformidad con esto, resume el objetivo de la Encarnación con estas palabras: 'Dios se hizo humano para que nosotros nos hiciéramos Dios'.

Para que este 'hacerse Dios', esta *theosis*, sea posible, es necesario que Cristo Redentor sea a la vez plenamente humano y plenamente divino. Nadie menos que Dios sería capaz de salvar la humanidad; si Cristo nos ofrece la salvación, tiene que ser Dios. Pero nos será posible como humanos tomar parte en su obra solamente si Cristo es verdaderamente humano, como lo somos nosotros. Cristo Encarnado, siendo a la vez divino y humano, forma un puente que une a Dios con la humanidad. 'Veréis el cielo abierto' nos prometió el Señor, 'y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre.' (*Juan* 1:51). Esa escalera la utilizan no solamente los ángeles sino también los seres humanos.

Cristo tiene que ser plenamente Dios y plenamente humano. Cada herejía sucesiva socavaba una parte de esta afirmación esencial. O a Cristo se le caracterizaba de inferior a Dios (el Arianismo); o se estipulaba una división tan fundamental entre Su humanidad y Su divinidad que en vez de ser una persona se le convertía en dos (el Nestorianismo); o no era verdaderamente humano (Monofitismo; Monotelitismo). Cada concilio defendió esta afirmación. Los primeros dos tuvieron lugar en el siglo IV, y se dedicaron a la primera parte, la que afirma la plena divinidad de Cristo; formularon la doctrina de la Trinidad. Los cuatro concilios siguientes, durante los siglos V, VI, y VII, tornaron a la segunda parte (la plenitud de Cristo humano) y al mismo tiempo procuraron explicar cómo la humanidad y la divinidad podían estar combinadas en la misma persona. El séptimo concilio, que salió en defensa de los Santos Iconos, en un principio pareció estar aparte de los anteriores, pero igual que aquellos tuvo que tratar los temas de la Encarnación y de la salvación humana.

La tarea principal del Concilio de Nicea en 325 fue la condenación del Arianismo. Ario, sacerdote de Alejandría, mantuvo que el Hijo era inferior al Padre, y al demarcar esa raya divisoria entre Dios y la creación, localizaba a Cristo entre los seres creados; criatura superior, es verdad, pero criatura al fin. Indudablemente, tenía el motivo de defender la unicidad y la trascendencia de Dios, pero al estipular la inferioridad de Cristo ante Dios, el efecto de su doctrina fue el de imposibilitar nuestra deificación humana. Solamente si Cristo es verdaderamente Dios, respondió el concilio, nos puede unir a Dios, porque nadie más que Dios mismo es capaz de abrir al hombre el acceso a esa unión. Cristo comparte la esencia con su Padre (es *homoousios,* consubstancial). No es ni semidiós ni criatura superior, sino Dios en el mismo sentido en el que el Padre es Dios: 'Dios verdadero de Dios verdadero,' declaró

el concilio en el Credo que allí fue redactado, 'engendrado no creado, consubstancial con el Padre'.

El Concilio de Nicea también se ocupó de la organización visible de la Iglesia. Destacó tres centros principales, que fueron Roma, Alejandría y Antioquía (Canon VI). También se estipuló que la sede de Jerusalén, aunque bajo la autoridad del Metropolita de Cesarea, accediera al cuarto puesto de honor después de estos tres (Canon VII). A Constantinopla, por supuesto, no se la mencionó, porque no fue inaugurada como nueva capital hasta cinco años más tarde; entretanto seguiría bajo la jurisdicción del Metropolita de Heraclea.

El trabajo de Nicea se reanudó en el segundo Concilio Ecuménico, celebrado en Constantinopla el año 381. En éste fue alargado y modificado el Credo Niceno, con desarrollo particular de la doctrina del Espíritu Santo, cuya divinidad fue afirmada como igual a la del Padre y el Hijo: 'Que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado'. El concilio alteró al mismo tiempo las provisiones del Sexto Canon de Nicea. Era menester hacer caso ya de la posición importante de Constantinopla como capital del Imperio; se le asignó con el segundo puesto de honor después de Roma pero antes de Alejandría. 'El Obispo de Constantinopla tendrá prerrogativas de honor después del Obispo de Roma, porque Constantinopla es la Nueva Roma' (Canon III).

Las definiciones de los concilios se basaban en el trabajo de los teólogos, quienes daban precisión a los términos empleados. El éxito más ilustre que tuvo San Atanasio de Alejandría fue el de resumir comprensivamente las implicaciones del término clave del Credo Niceno: *homoousios*, uno en esencia o substancia, consubstancial. Su obra se vió complementada por el de los tres Padres Capadocios: los Santos Gregorio de Nazianzo, conocido entre los ortodoxos como Gregorio Teólogo (?329-?90), San Basilio Magno (?330-79), y su hermano menor Gregorio de Nyssa (fallecido en 394). Si bien Atanasio subrayaba la unidad de Dios – Padre e Hijo comparten la misma esencia (*ousia*) – los Capadocios llamaban la atención sobre la trinidad de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres personas (*hypostasis*). Guardando el equilibrio delicado entre la unidad y la trinidad de Dios, demostraron el pleno significado de la fórmula clásica en la que viene resumida la doctrina Trinitaria, *tres personas en una esencia*. Nunca jamás en su historia anterior o posterior, la Iglesia pudo contar en una sola generación con cuatro teólogos de semejante envergadura.

Después del año 381 el Arianismo ya no causaba problemas urgentes, continuando vigente nada más que en algunas zonas de Europa occidental. El elemento más controvertido del trabajo del concilio fue el tercer Canon, que provocó protestas de parte tanto de Roma como de Alejandría. Roma la Vieja se preguntaba dónde finalizarían los reclamos de la Nueva Roma. ¿dentro de poco no saldría Constantinopla pidiendo primacía de honor? Roma eligió entonces ignorar el Canon ofensivo y hasta el Concilio Laterano (1215) no fue reconocido por el Papa formalmente el reclamo de Constantinopla al segundo lugar. (Constantinopla estaba a la sazón en manos de los Cruzados bajo la jurisdicción de un Patriarca Latino). Pero el Canon presuponía un desafío también para Alejandría, a la que hasta entonces se le había concedido el primer rango de honor en oriente. Los siguientes setenta años fueron un período de conflicto entre Constantinopla y Alejandría, que durante un tiempo la última fue victoriosa. La primera victoria alejandrina fue la del Sínodo del Roble, cuando Teófilo de Alejandría consiguió deponer y asilar al Obispo de Constantinopla, San Juan Crisóstomo, 'Juan boca de oro' (?334-407). Predicador de gran fluidez y elocuencia, cuyos sermones a veces se supone que duraron más de una hora, Juan expresaba de forma popularmente asequible las ideas teólogicas propuestas por Atanasio y por los Capadocios. Hombre de vida estricta y austera, se inspiraba en una profunda compasión para con los pobres y en un ardiente afán por la justica social. En la Iglesia Ortodoxa, de entre todos los Padres quizás sea Juan el que más amor inspire y cuya obra escrita más lectores atraiga.

La segunda victoria importante de los Alejandrinos la ganó el sobrino y a la vez el sucesor de Teófilo, San Cirilio de Alejandría (fallecido en 44), que logró derrotar a otro Obispo de Constantinopla, Nestorio, con motivo del tercer Concilio General celebrado en Éfeso (431). Pero en Éfeso estaba algo más en juego que la rivalidad de dos grandes sedes. Cuestiones doctrinarias, apaciguadas hasta el año 381, emergieron una vez más, centrándose ahora no en la Trinidad sino en la Persona de Cristo. Cirilio y Nestorio estaban de acuerdo en que Cristo era plenamente Dios, miembro de la Trinidad, pero se diferenciaban al describir Su humanidad y en el método que adoptaban para explicar esa unión entre lo humano y lo divino en una sola persona. Eran los representantes de distintas tradiciones o escuelas teológicas. Nestorio,

criado en la escuela de Antioquía, defendía la integridad de la humanidad de Cristo, pero acentuó con tal fuerza la distinción entre lo humano y lo divino que corría peligro de acabar no con una persona sino con dos, cohabitantes del mismo cuerpo. Cirilio, heredero de la tradición opuesta, la de Alejandría, tenía otro punto de partida, que era la unidad de la persona de Cristo en vez de su diversidad humano-divina, pero su discurso sobre el tema de la humanidad de Cristo fue menos intenso y vivaz que él de los antioqueños. El insistir demasiado en cualquiera de las dos perspectivas podría acabar en la herejía, pero la Iglesia necesitaba de las dos para hacerse una imagen equilibrada de Cristo en su entereza. Fue una tragedia del cristianismo que las dos escuelas trabaran conflicto, en vez de estar de acuerdo.

Nestorio catalizó el conflicto al rehusar llamarle a la Virgen María 'Madre de Dios' (*Theotokos*). Este título ya se había aceptado en el culto popular, pero para Nestorio suponía una confusión entre la humanidad de Cristo y Su Divinidad. A María, decía, evidenciando su 'separatismo' antioqueño, solo se la puede llamar 'Madre del Hombre' o como mucho 'Madre de Cristo', ya que pudo ser la madre de lo humano en Cristo nada más, y no de lo divino. Apoyado por el concilio, Cirilio respondió citando 'El Verbo se hizo carne' (*Juan* 1:14): María es Madre de Dios, porque 'parió el Verbo de Dios encarnado'.[1] Lo que ella dió a luz no fué un hombre suelto unido a Dios, sino una persona entera e indivisa que es a la vez hombre y Dios. El nombre de Theotokos garantiza la unidad de la persona de Cristo: negarle este título supone dividirle en dos a Cristo encarnado, destrozar el puente que une a Dios con la humanidad, erguir una muralla infranqueable en el centro de la persona de Cristo. Por lo cual está claro que la materia del concilio de Éfeso consistía en mucho más que unos meros títulos de la devoción: se trataba del propio mensaje de la salvación. La palabra *Theotokos* ocupa un lugar de suma importancia en la doctrina de la Encarnación, equivalente al de la palabra *homoousios* en la doctrina de la Trinidad.

Los de Alejandría se ganaron una victoria más en un segundo concilio que se realizó en Éfeso en el año 449, pero esta reunión – según sentía gran parte del mundo cristiano – impuso una versión demasiado extrema de la posición alejandrina. Dioscoro de Alejandría, sucesor de Cirilio, declaraba que en Cristo no había más que una sola naturaleza (*physis*); el Salvador está formado *de* dos naturalezas, pero tras Su Encarnación no

1. Véase el primero de los *Doce Anatemas* de Cirilio.

existe más que 'una naturaleza encarnada de Dios Verbo.' Esta postura es la normalmente denominada 'Monofisita'. Cabe admitir que Cirilio había empleado semejantes formas de hablar, pero Dioscoro omitió las acotaciones equilibradas que Cirilio había hecho en 433, como concesión a los antioqueños. No eran pocos los que creían que Dioscoro renunciaba la integridad de Cristo humano, aunque seguramente eso sería una interpretación injusta de sus opiniones.

Al cabo de un brevísimo intervalo de dos años, en 451 el Emperador Marcián convocó en Calcedonia otra reunión más de los obispos, considerada por la Iglesia de Bizancio y de occidente el cuarto Concilio General. Esta vez el péndulo de los sucesos cambió de dirección, volviéndose ahora en dirección de los antioqueños. El concilio rechazó el monofisitismo de Dioscoro, proclamando que la persona única, entera e indivisa de Cristo no solamente es *formado de,* sino que también *subsiste en,* dos naturalezas. Los obispos aprobaron el *Tomo* de San Leo el Grande, Papa de Roma (fallecido en 461), en el que se distinguen claramente las dos naturalezas, aunque también se le presta énfasis a la unidad de la persona de Cristo. En su proclamación de la fé, expresan sus creencias de la siguiente manera: 'el mismo y el único Hijo, perfecto en Divinidad y perfecto en humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente humano ... reconocido *en dos naturalezas* sin confusión, incambiablemente, indivisiblemente, inseparablemente; la diferencia entre las dos naturalezas de ninguna manera desaparece al efectuarse la unión, sino que la propiedad peculiar de cada una es conservada, y las dos se combinan en una persona y en una *hypostasis.*' La Definición de Calcedonia, cabe notar, va dirigida no sólo hacia los Monofisitas ('en dos naturalezas, sin confusión, incambiablemente') sino también hacia los Nestorianos ('el mismo y el único Hijo... indivisiblemente, inseparablemente').

Calcedonia produjo más que la derrota de la teología alejandrina; fue una derrota para Alejandría de regir soberanamente en el Este. El Canon XXVIII del Concilio de Calcedonia vino en corroboración del Canon III de Constantinopla, concediéndole a la Nueva Roma la segunda plaza de honor después de la Vieja Roma. Leo rechazó este Canon, pero en el oriente fue aceptado y su vigencia fue convalidada a partir de aquella fecha. Igualmente, el concilio libró a Jerusalén de la jurisdicción de Cesarea y le otorgó quinta plaza en la lista de honor. Total que ya estaba instalado el sistema que más tarde se designaría entre los ortodoxos con el nombre de la Pentarquía. Según ese sistema, a cinco de las principales

sedes episcopales se les atribuiría un prestigio especial, y se establecería entre las cinco una orden fija de honor, empezando por Roma, pasando por Constantinopla, Alejandría y Antioquía, y acabando en Jerusalén. Las cinco tenían origen apostólico. Las primeras cuatro eran las ciudades más importantes del Imperio Romano; y la quinta fue añadida porque ahí era donde Cristo había sufrido en la Cruz y resucitado de los muertos. Al obispo de cada ciudad se le concedía el título de *Patriarca*. Los cinco Patriarcados dividieron entre sus cinco jurisdicciones el mundo entero conocido, todo menos Chipre al que le había sido otorgada la independencia en el Concilio de Éfeso y que desde entonces ha permanecido siempre autogobernado.

Cuando se habla de la concepción ortodoxa de la Pentarquía existen dos posibles malentendidos que se deben evitar. El primero es que el sistema de Patriarcas y de Metropolitas se aplica al nivel de *organización eclesiástica*. Si consideramos la Iglesia desde otra perspectiva, no la de orden eclesiástico sino la de *derecho divino*, es menester afirmar que todos los obispos son por esencia iguales, por humilde o ilustre que sea la ciudad que cada uno de ellos preside. Todos los obispos comparten con igualdad la sucesión apostólica, todos disponen de los mismos poderes sacramentales, todos llevan el cargo divino de enseñar la fé. Cuando surja una disputa sobre la doctrina, no es suficiente que los Patriarcas propongan sus opiniones: *todos* los obispos diocesanos tienen el derecho de asistir a un concilio general, de presentar su opinión, y de aportar su voto. El sistema de la Pentarquía no perjudica la igualdad esencial de todos los obispos, ni tampoco presupone una disminución de la importancia asignada por San Ignacio a las comunidades locales.

En segundo lugar, cabe notar que los ortodoxos creen que, de los cinco Patriarcas, al Papa se le debe atribuir un prestigio particular. La Iglesia Ortodoxa se niega a aceptar la doctrina de autoridad papal propuesta en los decretos del Concilio Vaticano de 1870 y promulgada hoy en la Iglesia Católica Romana; al mismo tiempo, la Ortodoxia no pretende negarle a la Santa y Apostólica Sede de Roma *la primacía de honor*, junto con el derecho (en determinadas circunstancias) de recibir apelaciones de cualquier territorio de la cristiandad. Que conste que hemos empleado la palabra primacía y no supremacía. Los Ortodoxos consideran al Papa como el obispo 'que preside en el amor', adaptando una frase de las de San Ignacio: el error de Roma, según los ortodoxos, consiste en el haber convertido esta primacía o 'presidencia de amor' en una supremacía de poder y de jurisdicción externos.

La primacía de Roma se produjo originalmente por tres razones. En primer lugar, Roma fue la escena del martirio de San Pablo y de San Pedro, y del episcopado de Pedro. La Iglesia Ortodoxa le reconoce a Pedro como primero entre los Apóstoles; reconoce, igualmente, los célebres 'textos Petrinos' del Evangelio (*Mt.* 16:18-19; *Lc.* 22:32; *Jn.* 21:15-17) – aunque la interpretación de estos textos propuesta por los teólogos ortodoxos es un tanto distinta a la de los comentaristas contemporáneos de la tradición católica romana. Muchos de los teólogos ortodoxos dirían que no solamente los Obispos de Roma sino todos los obispos son los sucesores legítimos de Pedro, pero la mayoría de ellos al mismo tiempo admitiría que el Obispo de Roma es sucesor de Pedro en algún sentido especial. En segundo lugar, la primacía de la sede romana procede también de la importancia que tuvo esa ciudad en el Imperio Romano; era la capital, la urbe principal del mundo antiguo, y en cierta medida continuaba siéndolo incluso después de la fundación de Constantinopla. En tercer lugar, a pesar de las ocasiones en las que los Papas cayeron en la herejía, en general durante los primeros ocho siglos de la historia de la Iglesia, la sede romana se destacaba por la pureza de la fé: si bien los otros Patriarcados vacilaban indecisos ante las grandes controversias doctrinales, Roma generalmente se mantuvo firme. Cuando apretaba con urgencia la lucha contra las herejías, la gente tenía la sensación de poder dirigirse con confianza al Papa. Es prerrogativa divina de todos los obispos, y no exclusivamente del Papa, el ser encargado de enseñar la fé; mas al haberse mostrado en la práctica destacadamente fiel a la verdad en cuestiones de la fé, Roma se convirtió para el mundo en fuente fidedigna de consejos durante los primeros siglos de existencia de la Iglesia.

Lo que se dijo antes de los Patriarcas también se debe decir del Papa: la primacía que se concede a Roma no perjudica la igualdad esencial de todos los obispos. El Papa es el primer obispo dentro de la Iglesia – pero es primero entre iguales (*primus inter pares*).

Éfeso y Calcedonia fueron rocas basales en las que se fundaba la Ortodoxia, pero fueron también rocas de grave ofensa. Los Arianos se habían poco a poco conciliado y no causaron ningún cisma permanente. En cambio, siguen existiendo hasta en la actualidad cristianos pertenecientes a la Iglesia del Oriente (denominados 'Nestorianos' con frecuencia pero sin precisión) que se niegan a aceptar las decisiones del Concilio de Éfeso, y consideran erróneo el calificarle a la Virgen María *Theotokos*; igualmente, existen todavía No-Calcedonianos obedientes a la enseñanza monofisita de Dioscoro, quienes rechazan la Definición

Calcedoniana y el *Tomo* de Leo. La Iglesia del Oriente se situaba casi toda fuera del Imperio Bizantino, de modo que se oye hablar de ella muy rara vez en la historia bizantina posterior. En cuanto a los No-Calcedonianos, numerosas comunidades de ellos estaban sujetas al Emperador, sobre todo en Egipto y en Siria, y se intentó repetida y vanamente reintegrarlos en la comunión de la Iglesia Bizantina. Como ocurre muchas veces, los desacuerdos teológicos se amargaron por fuerza de tensiones culturales y nacionales. En Egipto y Siria, ambos países en su mayor parte al margen de las zonas de habla y cultura griega, el dominio de Constantinopla, ciudad griega, se resentía en los asuntos religiosos tanto como en los políticos. El cisma eclesiástico, por lo tanto, fue reforzado por el separatismo político. Si no fuera por estos factores de índole seglar y no teológica, quizás los dos partidos hubieran alcanzado un entendimiento al nivel teológico tras el Concilio de Calcedonia. En tiempos modernos existen muchos especialistas que están convencidos de que la diferencia entre los 'Calcedonianos' y los 'No-Calcedonianos' fue principalmente terminológica y no teológica. Los dos partidos interpretaron de un modo distinto la palabra 'naturaleza' (*physis*), pero el objetivo principal de los dos era afirmar la misma verdad básica: que Cristo Salvador es plenamente divino y plenamente humano, siendo sin embargo una persona y no dos.

La Definición de Calcedonia se vió aumentada posteriormente por dos concilios suplementarios, celebrados los dos en Constantinopla. El quinto Concilio Ecuménico (553) interpretó de nuevo los decretos de Calcedonia desde una perspectiva alejandrina, a fin de explicar, en términos más constructivos que los anteriormente empleados, el modo en que las dos naturalezas de Cristo se unen al formar una sola persona. El sexto Concilio Ecuménico (680-81) condenó la herejía de los Monotelitas, quienes afirmaban que a pesar de Sus dos naturalezas, al ser una sola persona Cristo no puede tener más que una voluntad. Sus adversarios pensaron que los Monotelitas disminuían de modo perjudicial la entereza de la humanidad de Cristo, ya que la naturaleza humana privada de la voluntad humana quedaría incompleta, reducida a una mera abstracción. Siendo tan verdaderamente humano como verdaderamente Dios, Cristo debía de tener voluntad humana tanto como divina.

En el transcurso de los cincuenta años antes de la convocación del sexto Concilio, los bizantinos se vieron obligados a afrontar un acontecimiento repentino e inquietante: la ascendencia del Islam. Lo más asombroso de la expansión musulmana fue la velocidad de su evolución. Cuando

falleció el Profeta en 632, su influencia y autoridad apenas llegaba más allá de Hejaz. Mas luego de unos quince años sus adherentes árabes ya se adueñaron de Siria, Palestina y Egipto; luego de medio siglo amenazaron las murallas de Constantinopla, y por poco capturan la ciudad; dentro de un siglo atravesaron de guadañada toda África del Norte, invadieron España cruzándola de abajo para arriba, y obligaron a Europa occidental a trabar combate mortal en el campo de Poitiers. Las invasiones árabes se han descrito de la siguiente manera: 'una explosión centrífuga, que propulsó en todas direcciones pequeñas bandas montadas de merodeadores en busca del alimento, del despojo y de la conquista. Los antiguos imperios no se encontraban en condiciones para resistirlos.'[1] La cristiandad salió todavía viva, con mucha dificultad. Los bizantinos perdieron sus territorios orientales, incluidos los Patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén que pasaron bajo el dominio de los infieles; en el ámbito del Imperio Cristiano del Este, el Patriarcado de Constantinopla se quedó sin rivales. A partir de entonces los ataques musulmanes les privaron del ocio a los habitantes del Imperio Bizantino, aunque éstos lograron resistir durante ocho siglos más: pero al fin y al cabo, sucumbieron.

LOS SANTOS ICONOS

El debate sobre la Persona de Cristo no quedó resuelto tras el Concilio de 681; al contrario, continuó aunque de forma alterada durante los siglos VIII y IX. El conflicto se fue desarrollando en torno a los Santos Iconos, imágenes de Cristo, la Madre de Dios y los santos que la gente guardaba y veneraba en las iglesias y en sus hogares. Los Iconoclastas (los 'quiebra-iconos'), quienes sospechaban toda representación artística-religiosa de los seres humanos o de Dios, exigieron la destrucción de los iconos; el partido adversario, el de los Iconodulos ('venerantes de los iconos'), vino con la misma pasión a respaldar el rol de los iconos en la vida de la Iglesia. El antagonismo no consistía en un mero conflicto entre dos concepciones opuestas del arte cristiano. Venían implicados temas más profundos: la naturaleza humana de Cristo, la actitud de los cristianos hacia la materia, el verdadero significado de la redención cristiana.

Puede ser que penetró en el Imperio desde fuera la influencia del pensamiento judío y musulmán, ya que parece significativo que el Califa Musulmán Yazid ordenó eliminar de sus dominios todos los iconos,

1. H.St.L.B. Moss, en Baynes y Moss, *Byzantium: an Introduction* (Oxford 1948), pp.11-12.

anticipando así por tres años el primer estallido del Iconoclasmo en el Imperio Bizantino. Pero el Iconoclasmo no fue una mera importación del mundo exterior: cabe recordar que dentro del cristianismo propio siempre había existido el 'puritanismo', que condenaba los iconos a base de que todas las imágenes conllevan cierta idolatría latente. Cuando los Emperadores Isaurios decidieron oponerse a los iconos, contaban ya con numerosos seguidores dentro de la misma Iglesia.

La controversia iconoclasta duró unos 120 años, y se divide en dos fases. La primera de ellas comenzó en 726 al inaugurar Leo III su campaña contra los iconos, y acabó en 780 al suspender la persecución la Emperatriz Irene. El partido iconodulo fue oficialmente confirmado por el séptimo Concilio Ecuménico (que también fue el último), reunido el año 787 en Nicea, igual que el primero. Los iconos, según las declaraciones del concilio, deben guardarse en las iglesias y reverenciarse con la misma relativa veneración reservada a los otros símbolos materiales como 'la vivificadora y venerable Cruz' y el Libro del Santo Evangelio. El ataque contra los iconos se reanudó en 815 con Leo V, el Armenio, y continuó hasta 843, año en el que los iconos fueron reinstalados de nuevo y permanentemente, gracias a los esfuerzos esta vez de otra Emperatriz, Teodora. La victoria final de los Santos Iconos en 843 se conoce como 'el Triunfo de la Ortodoxia', se conmemora en un oficio divino especial celebrado el 'Domingo de la Ortodoxia', que es el primer domingo de la gran cuaresma. El campeón de los iconos en el primer período de la lucha fue San Juan Damasceno (?675-749), y en el segundo San Teodoro Studita (759-826). Juan pudo obrar con mayor facilidad por habitar en tierra musulmana, fuera del alcance de las autoridades bizantinas. No por última vez, el Islam, sin tener la intención de hacerlo, se convirtió en protector de la Ortodoxia.

Una de las características más típicas de la Ortodoxia debe ser la importancia que le da a los iconos. Una iglesia ortodoxa moderna suele estar llena de ellos: contará con un iconostasio, el tabique que marca la separación entre el santuario y el espacio principal del edificio, y cuya superficie se cubre de iconos, además de otros iconos colocados en santuarios particulares por toda la iglesia; incluso las paredes pueden estar cubiertas de frescos o de mosaicos iconográficos. El creyente ortodoxo se postra delante de los iconos, los besa y enciende velas ante ellos; el sacerdote los inciensa, y se sacan en procesión. ¿Cuál es el significado de estos hechos y gestos? ¿Qué significan los iconos, y por qué los creía tan importantes San Juan Damasceno, entre otros?

Vamos a examinar primero el cargo de la idolatría, de la que los Iconoclastas acusaban los Iconodulos; luego el valor positivo de los iconos como medio edificativo; y finalmente su importancia en la doctrina.

(1) *La cuestión de la idolatría.* Cuando un ortodoxo besa un icono o se postra ante él, no es un acto idólatra. El icono no es un ídolo, sino un símbolo; la veneración de las imágenes va dirigida no hacia la piedra, la madera y la pintura, sino a la persona representada en ellas. Ésto ya lo había dicho Leoncio de Neápolis (fallecido hacia el 650), bastante tiempo antes de estallar la controversia iconoclasta:

> No hacemos homenaje a la madera en sí, sino que reverenciamos Aquél que murió en la Cruz... Cuando las dos vigas de la Cruz se juntan, yo hago homenaje a esa figura por razón de Cristo crucificado, pero si las vigas se separan, las tiro o las echo al fuego.[1]

Puesto que los iconos no son nada más que símbolos, no se debe decir que los ortodoxos los *adoran*, sino que los *veneran* o *reverencian*. Juan Damasceno distinguió con precaución entre el homenaje relativo que se le presta a los iconos en forma de veneración, y la adoración que es reservada exclusivamente para Dios.

(2) *Iconos como parte de la doctrina de la Iglesia.* Los iconos, nos dice Leoncio, son 'libros abiertos que hacen pensar en Dios';[2] constituyen uno de los métodos empleados por la Iglesia para promulgar la fé. Al que carezca de la erudición o de tiempo para poder estudiar obras de teología no tiene más que entrar en una Iglesia para tener develado en las paredes ante sus ojos todos los misterios de la religión cristiana. Si un pagano os pide enseñarle vuestra fé, decían los Iconodulos, llevarle dentro de una iglesia y ponerle delante de los iconos. De modo que los iconos forman parte de la Santa Tradición.

(3) *El significado doctrinal de los iconos.* Vamos ahora al grano de la disputa iconoclasta. Dado que los iconos no son ídolos; dado que tienen esa función pedagógica; todavía así ¿se puede decir que son no solamente permisibles, sino imprescindibles? ¿Es que los iconos son *esenciales*? Los Iconodulos mantenían que sí, porque los iconos salvaguardan la plenitud y la entereza de la doctrina de la Encarnación. Los Iconoclastas y los Iconodulos estaban de acuerdo en que a Dios

1. Migne, *Patrologia Graeca* (*P.G.*) XCIV, 1384D.
2. *P.G.* XCIV, 1276A.

no se le puede representar en su esencia eterna: 'A Dios nadie lo vió jamás.' (*Jn.* 1:18). Pero sí, continuarían los Iconodulos, la Encarnación ha posibilitado el arte religioso figurativo; a Dios se le puede representar porque Él mismo se hizo hombre y se encarnó. Es posible, insistía Juan Damasceno, producir imágenes materiales de Aquél que quiso asumirse en un cuerpo material:

> En la antigüedad, Dios incorpóreo e incircunscrito no era representado. Pero ahora que Dios se manifestó en la carne y vivió entre los hombres, produzco yo una imagen del Dios que es visible. No venero la materia sino el Creador de la materia, que por mí se hizo material y se dignó habitar la materia, que mediante la materia efectuó mi salvación. No pararé de venerar la materia que ha sido el medio de mi salvación.[1]

Al prohibir toda representación de Dios, los Iconoclastas proponían una explicación incompleta de la Encarnación. Cayeron, como también les ha sucedido a muchos puritanos, en una especie de dualismo. Al considerar que la materia era profana, buscaban una religión libre de contacto con lo material; pues pensaban que lo espiritual a fuerza fija era incompatible con lo material. Eso sin embargo es traicionar la Encarnación, excluir la humanidad de Cristo y de Su cuerpo; es olvidar que tanto nuestro cuerpo como nuestra alma se ha de redimir y de transfigurar. La controversia iconoclasta, pues, está estrechamente vinculada a las controversias anteriores en torno a la persona de Cristo. No consistía sólo en una disputa sobre el arte sagrado, sino sobre la Encarnación, la salvación humana y la redención del cosmos material entero.

Dios fue asumido en cuerpo material, comprobando así que la materia es redimible: 'La Palabra encarnada deificó la carne,' dijo Juan Damasceno.[2] Dios 'deificó' la materia y la dotó de espiritualidad; si la carne se ha convertido en vehículo del Espíritu, también lo pueden ser aunque de modo distinto la madera y las pinturas. La doctrina ortodoxa de los iconos va vinculada con la misma creencia, no menos ortodoxa, que la creación de Dios ha de ser redimida y glorificada en su entereza – tanto la material como la espiritual. Según dijo Nicolás Zernov (1898-1980) – y lo que dijo de los rusos va también por todos los demás ortodoxos:

> [Los iconos] eran para los rusos más que unas meras pinturas. Eran manifestaciones dinámicas del poder espiritual del hombre en cuanto a la redención de la creación mediante el arte y la belleza. Los colores y los rasgos de los iconos no pretendían imitar la naturaleza;

1. *Sobre los Iconos* I, 16 (*P.G.* XCIV, 1245A).
2. *Sobre los Iconos* I, 21 (*P.G.* XCIV, 1253B).

los artistas procuraban demostrar que los hombres, los animales, las plantas y el cosmos entero podían ser rescatados de su estado actual degradado y restaurados a su 'Imagen' verdadera. Los iconos eran garantías de la victoria venidera de la creación redimida sobre la creación caída... La perfección artística del icono no era solamente un reflejo de la gloria celestial – era una instancia concreta de la materia restaurada en su condición original de armonía y belleza, que servía de vehículo del Espíritu. Los iconos eran parte del cosmos transfigurado.[1]

Según lo había dicho Juan Damasceno:

El icono es una canción triunfal, y una revelación, y un monumento duradero a la victoria de los santos y la vergüenza de los demonios.[2]

La conclusión de la controversia Iconoclasta, la reunión del séptimo Concilio Ecuménico, el Triunfo de la Ortodoxia en 843 – estos sucesos señalan el fin del segundo período de la historia ortodoxa, el período de los siete concilios. Éstos tuvieron una enorme importancia para la Ortodoxia. Para los miembros de la Iglesia Ortodoxa, el interés de los concilios es más que histórico, es inmediato y contemporáneo; les toca a todos los creyentes, no sólo a los investigadores y los clérigos. 'Hasta los campesinos analfabetos,' dijo Dean Stanley, 'cuyos equivalentes españoles o italianos seguramente ignorarían los nombres de Constanza o de Trento, están muy conscientes de que su Iglesia reposa sobre la base de los siete concilios, y mantienen la esperanza de que algún día – quizás durante su vida – se verá reunir el octavo concilio general, el que corregirá los males de la época.'[3] Los Ortodoxos muchas veces se refieren a sí mismos como 'la Iglesia de los Siete Concilios'. Al decirlo así no es que crean que la Iglesia Ortodoxa dejó de tener ideas creativas a partir del año 787. Pero consideran el período conciliar como la edad de oro de la teología; y junto con la Biblia, los siete concilios son para la Iglesia Ortodoxa la regla normativa y el criterio en la búsqueda de soluciones para los nuevos problemas que surgen en cada generación sucesiva.

1. *The Russians and their Church*, pp. 107-8.
2. *Sobre los Iconos*, ii, 11 (*P.G.* XCIV, 1296B).
3. *Lectures on the History of the Eastern Church* (edición Everyman), p.99.

LOS SANTOS, LOS MONJES, Y LOS EMPERADORES

Bizancio ha sido llamado, y con razón, 'la imagen del Jerusalén celestial'. La religión repercutía en todos los aspectos de la vida bizantina. Las vacaciones bizantinas eran fiestas religiosas; las carreras que se celebraban en el Circo se inauguraban con himnos corales; las transacciones comerciales invocaban la Trinidad y se franqueaban con el signo de la Cruz. En la edad moderna, que tan poco se interesa en la teología, resulta casi imposible imaginarse el fervor del interés que excitaban las cuestiones teológicas en todas las capas de la sociedad, tanto en el laicado como en el clero, entre los pobres e ineducados y también entre los eruditos y en la Corte. Gregorio de Nyssa nos describe el sinfin de discusiones teológicas que circulaban en Constantinopla en la ocasión del segundo concilio general:

> La ciudad entera rebosa de discusiones, las plazas, los mercados, las encrucijadas, las callejuelas; los buhoneros de ropa usada, los cambistas, los mercaderes de fiambres: todos están al corriente. Si le pides a uno que te dé cambio, se echa a filosofar sobre el Génito y el Ingénito; si preguntas el precio de una hogaza de pan, se te contesta que el Padre es mayor y el Hijo inferior; si preguntas '¿está listo el baño?' el sirviente responde que el Hijo fue creado de la nada.'[1]

Esta queja tan curiosa da una indicación del ambiente prevaleciente en los concilios. Las pasiones que se excitaban eran tan violentas que a veces la inmoderación y el indecoro invadían las sesiones. 'Los sínodos y los concilios los saludo a distancia,' comentó, lacónico, Gregorio de Nazianzo, 'porque sé lo molestos que llegan a ser.' 'Nunca jamás participaré en esas reuniones de ocas y de grullas.'[2] Los Padres a veces promovían sus causas con medidas dudosas: Cirilio de Alejandría, por ejemplo, sobornó fuertemente a la Corte en la lucha contra Nestorio, y desplegó su ejército privado de monjes a que terrorizaran la ciudad de Éfeso. Pero la intemperancia de los métodos de Cirilio venía provocada por el afán que le consumía de ver triunfar a la causa justa; si los cristianos a veces se volvían mordaces y ásperos, era porque les importaba muy de cerca la fé cristiana. Quizás sea preferible el desorden a la apatía. La Ortodoxia reconoce que los concilios eran compuestos de seres humanos imperfectos, pero a la misma vez cree que a éstos les dirigía el Espíritu Santo.

1. *Sobre la Divinidad del Hijo* (*P.G.* XLVI, 557B).
2. Carta 124; *Poemas sobre Sí mismo*, xvii, 91.

En el mundo bizantino el obispo no era un personaje remoto que asistía solamente a los concilios; en muchos casos era además un verdadero padre de los laicos, amigo y protector al que la gente se dirigía con confianza en asuntos difíciles. El cariño hacia los pobres y oprimidos que manifestaba Juan Crisóstomo lo mostraban también muchos otros. Por ejemplo, San Juan Limosnero, Patriarca de Alejandría (fallecido el 619), dedicaba todos los bienes de la diócesis a la ayuda de los que él mismo llamaba 'mis hermanos y hermanas, los pobres'. Cuando se agotaban sus fondos propios, se dirigía a los demás: 'Solía decir,' según nos cuenta un contemporáneo, 'que si uno estuviera dispuesto, sin maleza cualquiera, a desnudarles a los ricos hasta dejarles en camisa para tener de dar a los pobres, no sería pecado.'[1] 'Aquellos que vosotros llamáis pobres y mendigos,' decía Juan, 'yo los llamo mis amos y mis ayudantes, porque ellos, y ellos nada más, pueden ayudarnos de verdad y entregarnos al reino celestial.'[2] La Iglesia en el Imperio Bizantino no perdió de vista sus deberes sociales; al contrario, el trabajo caritativo constituía una de las funciones principales que cumplía.

El monaquismo desempeñó un papel decisivo dentro de la vida religiosa de Bizancio, como también lo ha hecho en la de todos los países ortodoxos. Se ha dicho, y con justicia, que 'el mejor modo de penetrar en la espiritualidad ortodoxa es a través del monaquismo.'[3]'La Ortodoxia abarca una gran riqueza de variedades de vida espiritual, pero el monaquismo sigue siendo el más clásico de todos.'[4] La vida monástica apareció por primera vez como institución determinada en Egipto y Siria en el siglo IV, y rápidamente se difundió por el resto de la cristiandad. No es mera coincidencia que el monaquismo se desarrolló inmediatamente tras la conversión de Constantino, justo en el momento en que cesaron las persecuciones y el cristianismo se puso de moda. Los monjes, con ese austero estilo de vida, eran los mártires de la época en que el martirio de la sangre ya no estaba presente; constituían el equilibrio del cristianismo establecido. Poco faltó para que los miembros de la sociedad bizantina olvidasen que Bizancio era la imagen y el símbolo, y no la realidad; corrían el riesgo de identificar el reino de Dios con un reino terrenal. Al retirarse de la sociedad para vivir en el desierto los monjes cumplían una función profética y escatológica dentro de la vida de la Iglesia.

1. Leoncio de Neápolis, *Suplemento a la Vida de Juan Limosnero*, 21.
2. Leoncio, *Suplemento*, 2.
3. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Paris 1959), p.20.
4. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p.17.

Recordaban a los cristianos que el reino de Dios no es de este mundo.

El monaquismo asumió tres formas, todas presentes en Egipto ya en el año 350, y todas todavía presentes en la Iglesia Ortodoxa contemporánea. En primer lugar tenemos a los *ermitaños*, los ascéticos que llevaban su vida solitaria en las cuevas y las chozas y hasta en las tumbas, entre las ramas de un árbol o encima de una columna. El gran modelo de la vida eremítica fue San Antonio de Egipto (251-356). Luego están los que cumplen la *vida comunitaria* en la que los monjes viven juntos bajo una regla comunal, en un monasterio ordenadamente constituido. En este campo el gran pionero fue San Pacomio de Egipto (286-346), autor de una Regla posteriormente usada en el occidente por San Benito. Basilio el Grande, cuyos escritos ascéticos tuvieron una influencia formativa en el monaquismo del oriente, era gran partidario de la vida comunitaria, aunque probablemente esa convicción vino de Siria más que de las comunidades pacomianas que había visitado. Ponía un énfasis en la labor social como parte íntegra del monaquismo, encomendando a las comunidades religiosas que cuidaran de los enfermos y de los pobres, que mantuvieran hospitales y orfanatos, y que trabajaran para el beneficio directo de la sociedad en general. Por lo demás, vale reconocer que el monaquismo oriental se ha visto mucho menos involucrado en el trabajo activo que no el occidental; en la Ortodoxia tarea princial del monje es la oración, y por medio de ésto les sirve a los demás. Resulta menos importante lo que *hace* el monje, y más lo que *es*. Finalmente tenemos la tercera modalidad de la vida monástica, intermediaria entre las dos anteriores, que es la *semi-eremítica*, la 'vía media' donde, en lugar de haber una sola comunidad organizada, cada yacimiento consiste en una estructura bastante suelta compuesta de varias comunidades pequeñas, cada una de ellas teniendo a lo mejor de dos a seis miembros viviendo juntos bajo la dirección de su 'anciano'. Los mayores centros de vida semi-eremítica en Egipto fueron Nitria y Scetis, que antes ya del fin del siglo IV habían producido buena cantidad de monjes destacados – Ammon, fundador de Nitria, Macario de Egipto y Macario de Alejandría, Evagrio de Ponto, y Arsenio el Grande. (El sistema semi-eremítico se hallaba no solamente en el oriente sino también en el extremo occidente, en el cristianismo celta.) La vida monástica ya desde comienzos se veía como vocación para los hombres y para las mujeres también, en el oriente al igual que en el occidente, y a lo largo y ancho del mundo bizantino existían numerosas comunidades de monjas.

Gracias a sus monasterios, Egipto era considerado en el siglo IV

como la segunda Tierra Santa, y los viajeros a Jerusalén, al omitir del itinerario una visita a las comunidades ascéticas del Nilo, se sentían insatisfechos de su peregrinación. Durante los siglos V y VI el liderazgo del movimiento monástico pasó de Egipto a Palestina, con la llegada de San Eutimio el Grande (fallecido en 473) y su discípulo San Saba (fallecido en 532). El monasterio creado por San Saba en el valle del río Jordán cuenta con una historia de existencia ininterrumpida hasta el día de hoy; Juan Damasceno era miembro de esta comunidad. Otro monasterio importante de casi la misma antigüedad y que también goza de una historia sin interrupción hasta el presente, es el de Santa Catalina en el Monte Sinaí, que fue creado por el Emperador Justiniano (reinó de 527 a 565). Después de caer Palestina y Sinaí en manos de los árabes, el predominio monástico en el Imperio Bizantino pasó en el siglo IX esta vez al monasterio de Studios en Constantinopla. San Teodoro, nombrado Abad en 799, reanimó la comunidad de ahí y modificó la Regla, con lo que atrajo cantidades de novicios.

A partir del siglo X, el centro principal del monaquismo ortodoxo se halla en Athos, península rocosa del norte de Grecia que sobresale hacia el sur en el mar Egeo culminando en una cumbre de 6.670 pies de altura. Conocido como 'el Monte Santo', Athos esta compuesto de veinte monasterios 'gobernantes' y de un gran número de casas menores, además de las celdas de los ermitaños; la península entera está dedicada a las comunidades monásticas, por lo que se dice que en su era de mayor expansión contenía casi cuarenta mil monjes. La Gran Lavra, él más antiguo de entre los veinte monasterios gobernantes, cuenta ella sola con haber creado 26 Patriarcas y más de 144 obispos; lo cual da una idea de la importancia que ha tenido Athos en la historia de la Ortodoxia.

En el monacato ortodoxo no existen las 'Órdenes'. En occidente los monjes pertenecen a la Orden Cartusiana, Cisterciana u otra; en cambio en el este el monje es sencillamente miembro de la gran cofradía que ampara todos los monjes y las monjas, aunque desde luego pertenece a una comunidad monástica en particular. En occidente los comentaristas a veces se refieren a los monjes ortodoxos con la denominación de 'monjes Basilianos' o ' monjes de la Orden Basiliana', pero ésto no es correcto. A pesar de la gran influencia que tuvo San Basilio en el monaquismo ortodoxo, nunca creó ninguna orden, y a pesar de que dos de sus obras escritas se titulan *Las Reglas Mayores* y *Las Reglas Menores*, no son de ninguna manera equiparables con la *Regla* de San Benito.

Personaje característico del monaquismo ortodoxo es el 'mayor' o el

'anciano' (en griego *gerôn;* en ruso *starets*, plural *startsy*). El anciano es un monje dotado de discernimiento y sabiduría espiritual, adoptado por los demás – bien sean monjes o sean laicos – como su director y su guía espiritual. A veces es sacerdote, pero muchas veces suele ser un monje sin rango sacerdotal; no recibe ninguna ordenación ni nombramiento para que se convierta en anciano, sino que le conduce e inspira directamente el Espíritu. Es una vocación que también la puede tener una mujer, tanto como un hombre; la Ortodoxia reconoce a las 'madres espirituales' igual que a los 'padres espirituales'. El anciano discierne e interpreta de manera práctica y concreta la voluntad de Dios con respecto a cada persona que acude a consultarle; este es el don especial, es decir el *charisma*, del anciano. El primero y el más célebre de los *startsy* fue el mismo San Antonio. La primera parte de su vida, de los dieciocho años a los cincuenta y cinco, la pasó en reclusión solitaria; luego más tarde, aunque seguía viviendo en el desierto, abandonó esa reclusión estricta, y se dedicó a admitir a los visitantes. Un grupo de discípulos se congregó en torno suyo, y además de los discípulos hubo un grupo bastante más cuantioso de personas que venían muchas veces desde lejos a pedirle consejos; la gente acudía tan a menudo que según nos lo describe Atanasio, el biógrafo de Antonio, éste se fue convirtiendo en el médico de Egipto entero. Antonio tuvo muchos sucesores, de los cuales la mayoría han pisado las mismas huellas al imitarle en eso de *retirarse para luego volver*. Un monje al principio debe retirarse, y guardar silencio para descubrirse a sí mismo y a Dios. Luego, tras este período de entrenamiento prolongado y riguroso en estado solitario, dotado ya del discernimiento requerido del anciano, se le permite abrir la puerta de su celda al mundo del que hasta entonces huía.

El punto central del Estado cristiano bizantino lo ocupaba el Emperador, que no era un gobernante cualquiera sino el representante de Dios en la tierra. Si bien Bizancio era el icono de Jerusalén celestial, la monarquía terrestre del Emperador era la imagen o el icono de la soberanía de Dios en el cielo; en las iglesias la gente se postraba ante el icono de Cristo, pues en el palacio ante el icono viviente de Dios – el Emperador. El palacio laberíntico, la Corte con sus elaboradas ceremonias, la sala del trono en la que rugían unos leones mecánicos y piaban pajaritos cantores: daban idea clara del estatus del Emperador como virrey de Dios. 'Mediante estas cosas,' escribía el Emperador Constantino VII Porfirogénito, 'prefiguramos el movimiento de Dios Creador por todo este universo, y al mismo tiempo el poder imperial se mantiene en orden

y proporción.'[1] El Emperador desempeñaba un papel peculiar en los oficios de la Iglesia: por supuesto, no podía celebrar la Eucaristía, pero sí comulgaba 'como los sacerdotes' dentro del santuario – tomaba el pan consagrado en sus propias manos y bebía directamente del cáliz, en vez de tomar el sacramento de una cuchara – y sí tenía el derecho de predicar y de incensar el altar en fiestas determinadas del calendario litúrgico. El origen de la vestidura que llevan los obispos ortodoxos de hoy se remonta a la que vestía el Emperador dentro de la iglesia.

La vida del mundo bizantino formaba una entidad íntegra y unida; no había raya divisoria entre lo religioso y lo seglar, entre la Iglesia y el Estado: las dos cosas eran los constituyentes de un solo organismo, de hecho que resultaba inevitable la participación activa del Emperador en los asuntos eclesiásticos. No es justo acusar al sistema bizantino de haber sido césaro-papista, es decir de subordinar la Iglesia al Estado. A pesar de que los dos formaban un solo organismo, el organismo contenía dos elementos distintos, que eran el sacerdocio (*sacerdotium*) y el poder imperial (*imperium*). Por muy estrecha que fuera la colaboración de las dos entidades autorizadas, cada una tenía su propia esfera de actividad en la que era autónoma. Entre las dos había cierta 'sinfonía' o 'armonía', pero ninguna de las dos ejercía control absoluto sobre la otra.

Así es la doctrina propuesta en el gran código jurídico de Bizancio, redactado bajo Justiniano (véase la sexta *Novela)* y citado repetidamente en muchos otros textos bizantinos. Por ejemplo, el Emperador Juan Tsimisquís decía lo siguiente: 'Yo reconozco dos autoridades, el sacerdocio y el imperio; el Creador del mundo encargó a la primera de cuidar a las almas, y a la segunda de regir los cuerpos de los hombres. Que no se ataque ninguna de las dos autoridades, a fin que el mundo disfrute de la prosperidad.'[2] La tarea del Emperador, pues, era de convocar a los concilios y de implementar los decretos conciliares, pero no de decidir el contenido de esos decretos: decidir la verdadera fé les tocaba a los obispos reunidos en concilio. Los obispos habían sido encargados por Dios de enseñar la fé, en cambio el Emperador era el protector pero no el expositor de la Ortodoxia. La teoría era así; y la práctica también era así las mayoría de las veces. Hubo ocasiones, no cabe duda, cuando el Emperador interfería injustificablemente en los asuntos eclesiásticos; pero cuando surgían cuestiones graves de principio, las autoridades de la Iglesia en seguida hacían notar que tenían voluntad independiente. El

1. *Libro de Ceremonias,* Prólogo.
2. Citado en N.H. Baynes, *Byzantine Studies* (Londres 1955), p.52.

Iconoclasmo, por ejemplo, contó con el apoyo enérgico de toda una serie de Emperadores, pero aun así fue efectivamente rechazado por la Iglesia. En la historia bizantina se nota una estrecha interdependencia entre la Iglesia y el Estado, pero ninguno de los dos era el subordinado.

En la actualidad son muchas las críticas (tanto desde dentro de la Iglesia Ortodoxa como desde fuera) que van dirigidas con agudeza contra el Imperio Bizantino y el ideal de la sociedad cristiana que representaba. Pero ¿los bizantinos estaban equivocados del todo? Creían que Cristo, al pasar su vida en la tierra como hombre, había redimido la existencia humana en todos sus aspectos, y mantenían que por esa razón debía de ser posible bautizar no sólo a los humanos individuales sino también al espíritu y la organización de la sociedad entera. Por eso se esforzaron por crear una civilización completamente cristiana en cuanto a los principios de administración y a la vida cotidiana. Bizancio, precísamente, no pretendía ni más ni menos que aceptar e implementar la Encarnación con todo lo que implicaba. Por supuesto que corrieron peligro: los bizantinos, concretamente, cayeron más que una vez en el mismo error, al identificar el Imperio terrenal de Bizancio con el Reino de Dios, y al identificar el pueblo griego – mejor dicho 'el pueblo romano', por que así se denominaban ellos a sí mismos – con el pueblo de Dios. Sin lugar a duda, no consiguieron realizar, ni mucho menos, los grandes ideales que se planteaban, y esa deficiencia produjo desastres lamentables. Las historias de la duplicidad, violencia y crueldad bizantina no hace falta repetirlas, que ya son conocidas. Y son verdaderas – pero sólo en parte. Siempre detrás de los vicios y de los defectos de Bizancio se discierne la gran visión que les inspiraba a los bizantinos; la de establecer en esta tierra una imagen viviente del gobierno de Dios en el cielo.

CAPÍTULO 3

Bizancio II: El Gran Cisma

Nosotros no hemos cambiado; somos iguales a lo que eramos en el siglo ocho... ¡Ojalá! que vosotros consintiéseis en volver a ser lo que fuisteis antaño, cuando los dos estabamos unidos en la fé y en la comunión.

Alexis Khomiakov

EL ALEJAMIENTO DE LOS CRISTIANOS OCCIDENTALES Y ORIENTALES

Un día de verano del 1054, por la tarde, cuando estaba a punto de celebrarse un oficio en la Iglesia de la Santa Sabiduría[1] en Constantinopla, el Cardenal Humberto y dos otros legados del Papa entraron en el templo y se dirigieron al santuario. No venían a rezar. Depositaron una Bula de Excomunión sobre el altar mayor, y se marcharon de nuevo. Al salir por la puerta del oeste el Cardenal sacudió el polvo de sus pies y dijo: "Que Dios lo vea y lo juzgue." Un diácono salió corriendo en pos de él, y le suplicó con angustia que revocara aquella Bula. Humberto no quiso; y ahí cayó, tirada por la calle.

Este acontecimiento es el que se suele tomar como la marca del comienzo del gran cisma entre el oriente ortodoxo y el occidente latino. Pero el cisma, como ya suelen reconocer los historiadores, no fue en realidad un suceso al que se le puede atribuir una fecha exacta de comienzo. Es algo que se fue desenvolviendo poco a poco, como consecuencia de un proceso largo y complicado, iniciado mucho antes del siglo XI y que no se llevó a cabo hasta bastante tiempo después.

Fueron muchas las influencias que contribuyeron a este proceso largo y complicado en su transcurso. El cisma fue condicionado por cuestiones culturales, políticas y económicas; pero la causa fundamental no era seglar, sino teológica. En el análisis final, occidente y oriente se pelearon por asuntos de doctrina – concretamente, por dos asuntos: los derechos del papado y el Filioque. Pero antes de examinar estas diferencias

1. En griego 'Hagia Sophia'; con frecuencia conocida entre los escritores europeos como 'Santa Sofia'.

principales más de cerca, y antes de investigar el decurso preciso del cisma, había que ampliar los conocimientos sobre las circunstancias antecedentes. Anticipando, y con mucho, al cisma formal y abierto entre oriente y occidente, los dos partidos ya se habían enajenado el uno del otro; y para mejor entender cómo y por qué la comunión de la cristiandad se vió al final escindida, hay que empezar por la realidad de esta creciente enajenación.

Cuando Pablo y los otros Apóstoles viajaban por el mundo del Mediterráneo, se trasladaban dentro de una entidad política y cultural estrechamente unida: el Imperio Romano. El Imperio abarcaba una gran diversidad de grupos étnicos, que muchas veces tenían sus propios idiomas y dialectos. Pero todos eran gobernados por el mismo Emperador; había una civilización greco-romana de bastante amplitud compartida por toda la gente culta y educada del Imperio; en casi todas partes se entendía o el griego o el latín, y mucha gente hablaba ambos idiomas; lo cual sirvió de gran apoyo a la Iglesia naciente en su labor misionera.

Pero en los siglos siguientes, la unidad del mundo mediterráneo fue desapareciendo. Primero se perdió la unidad política. A partir del fin del siglo III el Imperio, que en teoría seguía siendo uno, solía dividirse en dos partes, oriental y occidental, cada parte bajo su propio Emperador. Constantino logró adelantar el proceso de separación al fundar otra capital imperial en el este, por encima de Roma la Vieja en Italia. Luego llegaron las invasiones bárbaras a principios del siglo V: todo el territorio occidental menos Italia, que en su mayor parte permaneció dentro del Imperio bastante más tiempo, fue dividido y repartido entre varios adalides bárbaros. Los bizantinos nunca olvidaron los ideales del Imperio Romano bajo Augusto o Trajano, y siguieron considerándolo por lo menos en teoría como un Imperio universal; pero el Emperador Justiniano fue el último en intentar cerrar la brecha entre la teoría y la práctica, y sus conquistas en occidente se vieron de pronto abandonadas. Las ligazones de unidad política entre el oriente griego y el occidente latino quedaron quebradas tras las invasiones bárbaras, y nunca llegaron a ser restauradas.

A fines del siglo VI y en el siglo VII, occidente y oriente resultaron todavía más aislados el uno del otro tras las invasiones de los bávaros y eslavos que penetraron en la península balcánica; la provincia de Illyricum, que antiguamente servía de puente, se convirtió entonces más bien en una barrera entre Bizancio y el mundo latino. Con el surgimiento

del Islam, la escisión se vió aumentada otro tanto: el Mediterráneo, tal vez conocido entre los romanos como mare nostrum, 'nuestro mar', pasó bajo el dominio de los árabes. Los contactos al nivel cultural y económico entre el Mediterráneo de levante y poniente nunca cesaron del todo, pero se fueron dificultando cada vez más.

La controversia iconoclasta contribuyó también a la ruptura entre Bizancio y el oeste. Los Papas respaldaron con firmeza el partido iconodulo, de hecho que durante muchas décadas quedaron excomulgados por el Emperador y Patriarca de Constantinopla, ambos iconoclastas. Al verse escindido de Bizancio y falto de ayuda, el Papa Esteban tornó la mirada hacia el norte y en 754 rindió visita al rey de los francos, Pepin. He aquí la primera etapa en lo que llegaría a ser un cambio decisivo de orientación en cuanto al papado. Hasta aquel entonces, Roma había siempre formado parte en algún sentido del mundo bizantino, pero ahora empezó a pasar cada vez más bajo la influencia de los francos, aunque los efectos de esta nueva orientación no se notaron del todo hasta mediados del siglo XI.

La visita del Papa Esteban a la corte de Pepin fue seguida, medio siglo más tarde, por un acontecimiento mucho más sensacional. El día de Navidad del año 800 el Papa Leo III le coronó a Carlos el Grande, Rey de los Francos, como Emperador. Carlomagno le pidió reconocimiento al jefe de Bizancio, pero sin éxito; pues a los bizantinos, dedicados todavía al principio de la unidad imperial, Carlomagno les parecía un intruso y la coronación papal un acto escismático dentro del Imperio. La creación del Santo Imperio Romano en el oeste, en lugar de unir Europa con lazos más estrechos, no logró otra cosa que aumentar, más que nunca, el alejamiento entre oriente y occidente.

La unidad cultural todavía perduraba aunque de forma muy atenuada. Tanto en oriente como en occidente, la gente erudita todavía se criaba dentro de la tradición clásica de la que la Iglesia se había enseñoreado y tomado posesión: pero con el decurso de los años, empezaron a interpretar esta tradición de maneras cada vez más distintas y alejadas. La situación se dificultaba gracias al problema lingüístico. Ya se había acabado la época del bilingüismo acostumbrado entre la gente culta. Ya en el año 450 eran pocos los de Europa occidental que sabían leer griego, y después del año 600, a pesar de que Bizancio todavía llevaba el nombre de Imperio Romano, era raro que un bizantino hablase latín, el idioma de los romanos. Fotio, el constantinopolitano más erudito y letrado del siglo IX, no entendía el latín; y en 864 un Emperador 'Romano' de Bizancio,

Miguel III, llegó incluso a acusarle al latín, idioma empleado por el poeta Virgilio, de 'lengua bárbara y escítica'. Si los griegos querían leer obras latinas o vice versa, solamente podían hacerlo por medio de traducciones, y por lo general no se molestaban ni acaso por eso: Psellos, erudito eminente griego del siglo XI, tenía tan escasos conocimientos de la literatura latina que se confundía entre César y Cicerón. Como entonces ya no tenían las mismas fuentes pedagógicas ni tampoco leían los mismos libros, el oriente griego y el occidente latino se fueron alejando cada vez más.

Resultó ser presagio ominoso y significativo el hecho de que el renacimiento cultural de la Corte de Carlomagno se caracterizara desde el principio por sus fuertes prejuicios anti-helénicos. En la Europa del siglo IV había solamente una civilización cristiana, en la del siglo XIII habían ya dos. Quizás durante el reino de Carlomagno se pueda discernir por primera vez con claridad el cisma de las civilizaciones. Los bizantinos por su lado quedaron encerrados en su propio mundo ideológico, sin salir al encuentro de los occidentales. Tanto en el siglo IX como en los siglos ulteriores no supieron brindar a las ciencias del occidente la importancia y la seriedad que se merecían. Bastaba con que todos los francos fueran unos bárbaros.

Faltaba sólo que estas cuestiones de política y de cultura afectasen la vida de la Iglesia y dificultasen la estabilidad de la unidad religiosa. La enajenación política y cultural con gran facilidad llega a desencadenar disputas eclesiásticas: como en el caso de Carlomagno. Viéndose privado de reconocimiento político por el Emperador bizantino, se vengó en seguida acusando de hereje a la Iglesia bizantina: denunció a todos los griegos por causa de no emplear el Filioque en la recitación del Credo (de lo que más se hablará en seguida) y se negó a aceptar las decisiones del séptimo Concilio Ecuménico. Cabe admitir que a Carlomagno se le informó de estas decisiones solamente por medio de una traducción llena de errores que a menudo tergiversaron el significado verdadero: aun así, parece ser que tenía opiniones medio iconoclastas.

Las distintas circunstancias políticas en oriente y en occidente produjeron distintas formas de organización externa de la Iglesia, por lo que la gente poco a poco se acostumbró a enfocar la estructura eclesiástica de dos maneras distintas y opuestas. Ya desde el principio se había destacado con respecto a este tema cierta diferencia de énfasis entre oriente y occidente. En oriente había muchas iglesias cuya fundación se remontaba a la época de los Apóstoles; había mayor sensibilidad a la

igualdad de los obispos, y a la naturaleza colegial y conciliar de la Iglesia. En oriente se le reconocía al Papa como primer obispo de la Iglesia, pero se le consideraba primero entre iguales. En cambio, en occidente había nada más una gran sede con dignidad de fundación apostólica – la de Roma – de ahí que Roma llegó a considerarse la Sede Apostólica, como si fuese la única. Aunque fueron aceptadas en occidente las decisiones de los Concilios Ecuménicos, los occidentales no participaron muy activamente en los mismos Concilios; a la Iglesia se la veía menos como colegio y más como monarquía – la monarquía del Papa.

Esta divergencia primaria de perspectivas se vió agudizada por los sucesos políticos. Como era de esperar, las invasiones bárbaras y el colapso subsiguiente del Imperio en el oeste vinieron a consolidar la estructura autocrática de la Iglesia occidental. El oriente seguía encabezado por un fuerte jerarca seglar, el Emperador, que mantenía en orden la civilización e imponía la ley. En cambio en occidente, tras la llegada de los bárbaros no había más que una multiplicidad de caudillos guerreros, todos más o menos usurpadores. En general no había otro centro de unidad más que el papado, garante de la continuidad y estabilidad en la vida espiritual y política de Europa occidental. Por fuerza de las circunstancias, el Papa llegó a desempeñar un papel que no se les exigía a los Patriarcas griegos: daba órdenes no solamente a los subordinados eclesiásticos, sino también a los gobernantes seglares. La Iglesia occidental se fue poco a poco centralizando, mucho más que cualquiera de los cuatro Patriarcados de oriente (excepto el de Egipto, quizás). En occidente, pues, monarquía; en oriente, estructura colegial.

No creamos que fue éste el único efecto de las invasiones bárbaras que repercutió en la vida de la Iglesia. En Bizancio eran muchos los laicos cultos que se interesaban activamente por las cuestiones teológicas. El 'teólogo laico' ha sido un personaje siempre aceptable en la Ortodoxia: algunos de los Patriarcas bizantinos más eruditos – por ejemplo, Fotio – fueron laicos antes de ser electos al Patriarcado. Pero en occidente, el único sistema educativo que perduró durante el medioevo primitivo (tiempo de poca ilustración) fue la formación provista por la Iglesia para el clero. La teología se hizo exclusiva para los sacerdotes, puesto que la mayoría de los laicos apenas sabía leer, mucho menos entender la terminología técnica de las discusiones teológicas. A pesar de que en la Ortodoxia se les asigna a los obispos el cargo particular de la enseñanza, en la Iglesia ortodoxa nunca surgió una división clérico-laica tan aguda como la del medioevo occidental.

Las relaciones entre los cristianos orientales y occidentales se complicaron también por falta de un idioma común. Una vez que los dos partidos ya no podían comunicarse con fluidez entre sí, y que ya los unos no podían leer los escritos de los otros, surgían desinteligencias con mayor facilidad. El 'universo de discurso' se fue perdiendo.

Oriente y occidente se iban enajenando uno de otro, por consiguiente era de esperar que los dos sufrieran. En la Iglesia primitiva existía la unidad de la fé, pero con diversidad de escuelas de pensamiento teológicas. Desde el principio, los griegos y los latinos habían enfocado el Misterio Cristiano en su propia manera. Arriesgándonos a la excesiva simplificación, se podría decir que el enfoque latino era más práctico, y el griego más especulativo; en el pensamiento latino habían influido más las ideas jurídicas, los conceptos del derecho romano, mientras que los griegos comprendían la teología en el contexto de la veneración y de la Santa Liturgia. En temas de la Trinidad, el punto de partida de los latinos solía ser la unidad de la Divinidad, el de los griegos la tripartición de las personas; en cuanto a la crucifixión, los latinos miraban a Cristo como Víctima, los griegos a Cristo como Vencedor; los latinos hablaban más de la redención, los griegos de la deificación; etcétera. Tomando el caso de las escuelas de Antioquía y Alejandría en oriente, estos dos enfoques no eran contradictorios entre sí; cada uno complementaba al otro, cada uno ocupaba su lugar en la plenitud de la tradición Católica. Pero una vez que los dos partidos se fueron enajenando – con ninguna unidad política y cultural muy poca, carentes de un idioma en común – había peligro ya de que cada partido tomara su enfoque exclusivamente y lo prosiguiese de manera extremista, hasta perder de vista el valor de la otra perspectiva.

Hemos comentado ya los distintos enfoques doctrinales de oriente y occidente; habían, además, dos puntos de doctrina donde los dos partidos ya no se complementaban, sino que entraban directamente en conflicto – los derechos del papado y el Filioque. Los factores arriba mencionados eran suficientes de por sí como para tensionar gravemente las relaciones de unidad de la cristiandad. Aún así la unidad podía haberse conservado si no hubiera sido por estas dos dificultades adicionales. Dirijámonos a ellas. La plena magnitud del desacuerdo no se hizo notar destacadamente hasta mediados del siglo IX, pero las dos diferencias en el modo de pensar datan de mucho más atrás.

Ya tuvimos ocasión de mencionar el papado en el contexto de las distintas realidades políticas de oriente y occidente; y vimos que la

estructura centralizada y monárquica de la Iglesia en occidente vino a ser reforzada gracias a las invasiones bárbaras. Ahora bien, mientras que el Papa reivindicaba un poder absoluto en occidente nada más, Bizancio no protestaba. A los bizantinos no les importaba que la Iglesia en occidente estuviera centralizada, a condición de que el papado no procurase intervenir en oriente. El Papa, sin embargo, pensaba que su poder jurídico inmediato se extendía en oriente tanto como en occidente; y en cuanto intentase reivindicar esta supuesta autoridad en territorio de los Patriarcados orientales, habría de causar problemas. Los griegos al Papa le concedían primacía de honor, pero no la supremacía universal de la que él se creía digno. El Papa asumía la infalibilidad como si fuera su propia prerrogativa; los griegos mantenían que en cuanto a las cuestiones de la fé la decisión definitiva residía no exclusivamente en el Papa, sino en un Concilio representativo de todos los obispos de la Iglesia. Hemos aquí dos concepciones distintas de la organización externa de la Iglesia.

La actitud ortodoxa para con el papado viene expresada con admirable claridad por un escritor del siglo XII, Niketas, Arzobispo de Nicomedia:

> Queridísimo hermano, a la Iglesia Romana no queremos negarle su primacía en la hermandad de los cinco Patriarcados; reconocemos su derecho al máximo puesto de honor en un Concilio Ecuménico. Pero ella se nos ha separado por sus propias acciones, al asumirse con todo orgullo una monarquía poco congruente con su destino oficial... ¿Cómo hemos de aceptar de su parte los decretos que ella emite sin consultarnos, sin que nosotros lo supiéramos siquiera? Si el Pontífice Romano, sentado en el altivo trono de su gloria, quiere tronar y fulminar contra nosotros, por así decirlo, y arrojarnos encima sus órdenes desde las alturas, y si quiere juzgar y hasta incluso controlarnos a nosotros y a nuestras iglesias, no a base de consultas sino que a su antojo ¿qué tipo de hermandad, qué tipo incluso de paternidad, sería aquella? Nosotros seríamos los esclavos, y no los hijos, de semejante Iglesia, y la Sede Romana no sería madre piadosa de su progenie, sino ama de esclavos, dura y autoritaria.[1]

Esos eran los sentimientos de un ortodoxo del siglo XII, cuando el debate ya había salido a la luz. En siglos anteriores la opinión de los griegos era la misma en cuanto al papado, aunque sin haberse todavía agudizado en la controversia. Hasta el año 850, los romanos y los orientales procuraron evitar un conflicto abierto en el tema de los derechos del papado, pero la disparidad de perspectivas era igual de grave, por muy oculta que estuviese.

1. Citado en S. Runciman, *The Eastern Schism*, p.116.

La segunda gran dificultad era la del Filioque. La querella giraba en torno a las palabras sobre el Espíritu Santo en el Credo niceno-constantinopolitano. Originalmente el Credo decía: 'Creo... en el Espíritu Santo, Señor, vivificador, que procede del Padre, que junto con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado.' Esta forma, la original, es la que se emplea en oriente hasta hoy en día, sin alteraciones. Pero en occidente se introdujo una frase adicional 'y del Hijo' (en latín Filioque), de hecho que el Credo dice ahora '...que procede del Padre y del Hijo'. No se sabe a buen seguro cuándo y dónde se hizo esta añadidura por primera vez, pero parece haberse originado en España para protegerse del Arianismo. De todos modos la Iglesia Española hizo interpolar el Filioque en el Tercer Concilio de Toledo (el año 589), sino antes. La frase añadida pasó de España a Francia, y desde allí a Alemania donde Carlomagno lo abrazó y fue adoptada por el Concilio semi-iconoclasta de Frankfurt (en 794). Los escritores de la corte de Carlomagno fueron los primeros en poner de relieve al Filioque y convertirlo en tema controvertido, acusándoles a los griegos de herejía por recitar el Credo en su forma original. Pero Roma se portó a su manera característicamente conservadora al seguir empleando el Credo sin Filioque hasta principios del siglo XI. En 808 el Papa Leo III le escribió una carta a Carlomagno en la que le dijo que, a pesar de que él mismo creía que el Filioque era aceptable desde el punto de vista doctrinal, a la misma vez pensaba que sería un error buscar alteraciones en la fraseología del Credo. Leo a propósito hizo inscribir el Credo, sin Filioque, en unas placas plateadas que luego se expusieron en la Iglesia de San Pedro. Durante aquella temporada Roma actuaba de intermediario entre los francos y los bizantinos.

Solamente a partir del 850 empezaron a preocuparse los griegos por el Filioque, pero cuando por fin reaccionaron fue una reacción de crítica aguda. Los ortodoxos protestaron (y siguen protestando) en contra de la añadidura al Credo por dos razones. En primer lugar, el Credo es posesión comunal de la Iglesia entera, así que si se van a permitir alteraciones debe de ser mediante un Concilio Ecuménico. Al alterarse en occidente sin consultar a los orientales, los occidentales se hicieron culpables de fratricidio moral (según la frase de Khomiakov), de un pecado que perjudica la unidad de la Iglesia. En segundo lugar, la mayoría de los ortodoxos creen que el Filioque constituye un error teológico. Mantienen que el Espíritu procede únicamente del Padre, y les parece herético decir que procede también del Hijo. No obstante hay algunos ortodoxos a los cuales el Filioque no les parece herético en sí, e incluso creen que sería

admisible como opinión teológica – pero no como dogma – a condición de que conlleve una explicación adecuada. Sin embargo, tanto los partidarios de esta segunda opinión más moderada como los otros creen que la añadidura nunca se hizo con autorización legítima.

Además de estas dos cuestiones principales, la del papado y la del Filioque, habían otros asuntos menos destacados de práctica litúrgica y de disciplina eclesiástica que también causaron problemas entre oriente y occidente: los griegos admitían a los sacerdotes casados, en cambio los latinos insistían en el sacerdocio célibe; los dos partidos tenían distintas reglas de ayuno; los griegos utilizaban pan leudado en la Eucaristía, los latinos pan cenceño, llamado 'ázimo'.

Alrededor del año 850, oriente y occidente compartían todavía comunión plena y mutua, y formaban una sola Iglesia. Las divisiones culturales y políticas lograron producir una enajenación creciente, pero no había escisión abierta. Los dos partidos tenían ideas distintas sobre lo que era la autoridad papal, y recitaban el Credo en distintas formas, pero estas cuestiones todavía no se habían hecho públicas.

En cambio, en el año 1190, Teodoro Balsamón, Patriarca de Antioquía y experto autoritario de Derecho Canónico, veía las cosas desde una perspectiva muy distinta:

> Hace muchos años ya [no especifica cuántos exactamente] que la Iglesia de occidente se ha dividido de la comunión espiritual de los otros cuatro Patriarcados, y se ha hecho ajena a los ortodoxos... Así que se le debe prohibir comulgar a todo latino que no esté dispuesto a declarar su abstinencia de las doctrinas y las costumbres que le separan de nosotros, y jurar obediencia a los Canones de la Iglesia, en unión con los ortodoxos.[1]

Según lo veía Balsamón, hubo una ruptura de comunión; se había producido ya un verdadero cisma entre oriente y occidente. Los dos ya no formaban una sola Iglesia visible.

En la transición del estado de enajenación al estado de cisma, cabe destacar cuatro episodios de mayor importancia: la querella entre Fotio y el Papa Nicolás I (que suele conocerse como el 'cisma fotiano': los orientales preferirían darle el apodo de 'cisma de Nicolás'); el episodio de las dípticas de 1009; las tentativas de reconciliación en 1053-4 con el fracaso subsiguiente; y las Cruzadas.

1. Citado en Runciman, *The Eastern Schism,* p.139.

DE LA ENAJENACIÓN AL CISMA: 858 – 1204

En 858, quince años después del triunfo de los iconos bajo Teodora, fue nombrado un nuevo Patriarca de Constantinopla – Fotio, conocido por los ortodoxos como San Fotio el Grande. Se le ha llamado 'el pensador más ilustre, el político más sobresaliente, y el diplomático más hábil que jamás ejerció el oficio de Patriarca de Constantinopla.'[1] Poco después de acceder al trono patriarcal se vió involucrado en una disputa con el Papa Nicolás I (858-67). El Patriarca anterior, San Ignacio, había sido exiliado por el Emperador y en el exilio le obligaron por fuerza a dimitir. Los partidarios de Ignacio rehusaron a aceptar la validez de la dimisión, y a Fotio le consideraban usurpador. Cuando Fotio le envió al Papa una carta comunicándole su accesión, Nicolás decidió investigar más a fondo la querella entre el nuevo Patriarca y los partidarios de Ignacio, antes de reconocer a Fotio. De conformidad con este plan de acción, envió unos legados a Constantinopla en 861.

Fotio no deseaba para nada entablar disputa con el papado. A los legados les trató con suma deferencia, invitándoles a presidir un concilio en Constantinopla para resolver el antagonismo surgido entre él mismo e Ignacio. Los legados estaban de acuerdo, y junto con el resto del concilio decidieron que el Patriarca legítimo era Fotio. Pero cuando los legados regresaron a Roma, Nicolás declaró que habían excedido sus prerrogativas, y rechazó la decisión que se había tomado. A continuación decidió procesar de nuevo el caso, esta vez en Roma presidiendo el proceso él mismo: un concilio bajo su presidencia se reunió en 863 y resolvió a favor del Patriarcado de Ignacio, con proclamación de que Fotio debería quedar depuesto de toda dignidad sacerdotal. Los bizantinos no hicieron caso de la condenación, y no dieron respuesta a las cartas del Papa. Se abrió, pues, una ruptura entre las iglesias de Roma y de Constantinopla.

Los derechos del papado, claro está, venían implicados en la disputa. Nicolás era un gran Papa reformador, y ya se había esforzado por establecer un dominio absoluto sobre todos los obispos del oeste. Pero creía que su poder absoluto también debería de amparar el oriente; según él mismo lo dijo en una carta de 865, el Papa está dotado de autoridad 'en toda la tierra, es decir, en todas las iglesias'. Esto, precisamente, era lo que los bizantinos no estaban dispuestos a conceder. Frente a la disputa entre Fotio e Ignacio, Nicolás creyó percibir la oportunidad idónea de

1. G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, p.199.

reivindicar su jurisdicción universal: era cuestión de someterles a los dos partidos a su arbitraje. Pero se daba cuenta de que Fotio se había sometido voluntariamente a la encuesta de los legados papales, por lo que su acción no podría interpretarse como reconocimiento de la suprema soberanía del papado. Entre otros motivos que tenía, ésta fue la razón por la que Nicolás quiso anular las decisiones que tomaron sus legados. Los bizantinos por su parte estaban dispuestos a permitir apelaciones a Roma, con tal de que observaran las condiciones propuestas en el Canon III del Concilio de Sardica (343). Este Canon especifica que a un obispo bajo sentencia de condenación se le permite apelar a Roma, y que el Papa puede ordenar un nuevo proceso si le ve causa necesaria; el nuevo proceso, sin embargo, no ha de ser presidido por el mismo Papa en Roma, sino por los obispos de las provincias colindantes con la del obispo condenado. Según les parecía a los bizantinos, Nicolás, al haber contrariado las decisiones de sus legados y al exigir un nuevo proceso en Roma mismo, estaba traspasando las condiciones de este Canon. Esta manera de actuar constituía para ellos una injerencia injustificable y fuera de Canon en los asuntos de otro Patriarcado.

De pronto se vieron implicados en la disputa el Filioque y los derechos titulares del papado. Tanto los bizantinos como los occidentales (principalmente los alemanes) habían emprendido grandes obras misioneras entre los eslavos.[1] Las dos ondas misioneras fueron avanzando, de oriente y occidente, hasta cruzarse; y una vez que los misioneros griegos y alemanes se encontraron trabajando en el mismo terreno, el conflicto era dificil de evitar, ya que las dos misiones estribaban en principios tan divergentes. Por supuesto el enfrentamiento hizo resaltar la polémica del Filioque, frase de que los alemanes hacían uso al recitar el Credo y los griegos no. El territorio más problemático fue el de Bulgaria, tierra que tanto los de Roma como los de Constantinopla ansiaban anexar a su propia esfera de jurisdicción. El Khan Borís al principio se inclinó hacia los alemanes a solicitarles el bautizo: pero al verse amenazado de invasión por parte de los bizantinos, cambió de política y sobre el año 865 se sometió al bautismo a manos de sacerdotes griegos. Pero Borís quería que la Iglesia búlgara fuese independiente, y al serle negada la autonomía en Constantinopla, se tornó de nuevo hacia el oeste esperando hallar condiciones más favorables. Desatadas las manos de los latinos en Bulgaria, los misioneros lanzaron inmediatamente un ataque violento

1. Véanse pp. 66-69

contra los griegos, recalcando las particularidades de la práctica que les diferenciaban de los bizantinos: clero casado, reglas de ayuno, y sobre todo el Filioque. En Roma mismo, seguía todavía sin emplearse el Filioque, pero Nicolás prestó su pleno apoyo cuando insistieron los alemanes que en Bulgaria había de introducirlo. El papado, intermediario en 808 entre los francos y los griegos, dejó ya de mantenerse neutro.

A Fotio, lógicamente, le asustaba la expansión de la influencia alemana en los Balcanes limítrofes del Imperio bizantino: le asustaba todavía más el problema del Filioque, que ahora se le impuso en la conciencia. En 867 decidió actuar. Escribió una carta encíclica a los otros Patriarcas de oriente, en la que denunció prolongada y detenidamente el Filioque y acusó de herejía a los que lo empleaban. A Fotio se le critica con frecuencia por haber hecho circular esta carta: incluso el gran historiador católico romano Francis Dvornik, benévolo en general para con Fotio, le critica en esta ocasión por su 'ataque vano e inútil' y dice que 'fue un error irreflexivo, precipitado y cargado de consecuencias fatales.'[1] Pero si Fotio consideraba herético el Filioque, ¿qué otro recurso le quedaba más que hacer conocer lo que pensaba? Cabe recordar también que Fotio no fue el primero en polemizar sobre el tema del Filioque, sino que lo fueron Carlomagno y los eruditos de su corte setenta años antes: el agresor inicial fue el partido occidental, no el oriental. La carta de Fotio vino proseguida por un concilio convocado en Constatinopla, que declaró al Papa Nicolás excomulgado, nombrándole 'hereje, asolador del viñedo del Señor'.

En este momento clave de la disputa, se trastornó de repente la situación. En el mismo año 867 el Emperador depuso a Fotio del Patriarcado. Ignacio fue instalado de nuevo, y se restauró la comunión con Roma. En 869-70 se celebró otro concilio en Constantinopla, denominado el 'Concilio Anti-fotiano', en el que Fotio quedó condenado y anatematizado, y fueron revocadas las decisiones de 867. Este Concilio llegó a ser denominado el octavo Concilio Ecuménico en occidente; al iniciarse, estaban presentes doce obispos escasos, aunque el número total alcanzó los 103 en sesiones posteriores.

Las alteraciones no quedaron en eso. El concilio de 869-70 le pidió al Emperador resolver el estatus de la Iglesia Búlgara, y como era de esperar, decidió que ésta debería de ser asignada al Patriarcado de Constantinopla. Al darse cuenta que la jefatura romana le otorgaría menos libertad que

1. F. Dvornik, *The Photian Schism,* p.433.

la de Constantinopla, Borís aceptó la decisión. A partir del 870, pues, los misioneros alemanes se vieron expulsados y el Filioque no volvió a oírse en tierra búlgara. Eso no fue todo. En Constantinopla, Fotio e Ignacio concordaron una reconciliación, y al fallecer Ignacio en 877, Fotio sucedió de nuevo al Patriarcado. En 879 se realizó otro concilio más en Constantinopla, presenciado por unos 383 obispos – nótese el contraste con la exigua cantidad que asistió a la reunión anti-fotiana diez años antes. El concilio de 869 fue anatematizado y las condenaciones de Fotio fueron revocadas; todas estas decisiones fueron aceptadas de parte de Roma, sin protestas. Así que Fotio salió triunfante, reconocido por Roma y con poder eclesiástico sobre Bulgaria. Hasta hace poco, siempre se pensaba que hubo otro 'cisma fotiano', el segundo, pero el Dr. Dvornik ha demostrado a toda prueba que este segundo cisma es un mito: en el segundo período de tenencia de Fotio (877-86) la comunión entre Constantinopla y el papado se mantuvo sin rupturas. El Papa, que entonces era Juan VIII (872-82), era poco amigo de los francos y no quiso presionar en cuanto al tema del Filioque, ni tampoco intentó forzar lo de los derechos del papado en oriente. A lo mejor es que se daba cuenta de la grave amenaza presentada por la política de Nicolás con respecto a la unidad de la cristiandad.

El cisma, por lo tanto, parecía en apariencia haberse remediado, pero en realidad no se había llegado a ninguna solución en cuanto a los dos puntos de diferencia que surgieron a la fuerza y se pusieron de manifiesto en la disputa entre Nicolás y Fotio. La ruptura se enmendó con un parche, eso es todo.

A Fotio siempre se le veneró en oriente como santo, líder de la Iglesia y teólogo; en cambio en occidente siempre se le consideró con desamor como promotor de un cisma y poco más. Sus grandes virtudes se van apreciando más en los últimos tiempos. 'Si no me equivoco en mis conclusiones,' palabras con las que cierra el Dr. Dvornik su investigación monumental, 'seremos libres otra vez de reconocerle a Fotio como gran canónigo, humanista de mucha erudición, y auténtico cristiano que supo perdonar a sus enemigos y dar el primer paso en el camino de la reconciliación.'[1]

A comienzos del siglo XI estalló de nuevo el problema del Filioque. El papado, por fin, adoptó la frase añadida: durante la coronación del Emperador Enrique II en Roma en 1014, se cantó el Credo con interpolación y todo. Cinco años antes, en 1009, Sergio IV – recién

1. *The Photian Schism*, p.432.

contra los griegos, recalcando las particularidades de la práctica que les diferenciaban de los bizantinos: clero casado, reglas de ayuno, y sobre todo el Filioque. En Roma mismo, seguía todavía sin emplearse el Filioque, pero Nicolás prestó su pleno apoyo cuando insistieron los alemanes que en Bulgaria había de introducirlo. El papado, intermediario en 808 entre los francos y los griegos, dejó ya de mantenerse neutro.

A Fotio, lógicamente, le asustaba la expansión de la influencia alemana en los Balcanes limítrofes del Imperio bizantino: le asustaba todavía más el problema del Filioque, que ahora se le impuso en la conciencia. En 867 decidió actuar. Escribió una carta encíclica a los otros Patriarcas de oriente, en la que denunció prolongada y detenidamente el Filioque y acusó de herejía a los que lo empleaban. A Fotio se le critica con frecuencia por haber hecho circular esta carta: incluso el gran historiador católico romano Francis Dvornik, benévolo en general para con Fotio, le critica en esta ocasión por su 'ataque vano e inútil' y dice que 'fue un error irreflexivo, precipitado y cargado de consecuencias fatales.'[1] Pero si Fotio consideraba herético el Filioque, ¿qué otro recurso le quedaba más que hacer conocer lo que pensaba? Cabe recordar también que Fotio no fue el primero en polemizar sobre el tema del Filioque, sino que lo fueron Carlomagno y los eruditos de su corte setenta años antes: el agresor inicial fue el partido occidental, no el oriental. La carta de Fotio vino proseguida por un concilio convocado en Constatinopla, que declaró al Papa Nicolás excomulgado, nombrándole 'hereje, asolador del viñedo del Señor'.

En este momento clave de la disputa, se trastornó de repente la situación. En el mismo año 867 el Emperador depuso a Fotio del Patriarcado. Ignacio fue instalado de nuevo, y se restauró la comunión con Roma. En 869-70 se celebró otro concilio en Constantinopla, denominado el 'Concilio Anti-fotiano', en el que Fotio quedó condenado y anatematizado, y fueron revocadas las decisiones de 867. Este Concilio llegó a ser denominado el octavo Concilio Ecuménico en occidente; al iniciarse, estaban presentes doce obispos escasos, aunque el número total alcanzó los 103 en sesiones posteriores.

Las alteraciones no quedaron en eso. El concilio de 869-70 le pidió al Emperador resolver el estatus de la Iglesia Búlgara, y como era de esperar, decidió que ésta debería de ser asignada al Patriarcado de Constantinopla. Al darse cuenta que la jefatura romana le otorgaría menos libertad que

1. F. Dvornik, *The Photian Schism,* p.433.

la de Constantinopla, Borís aceptó la decisión. A partir del 870, pues, los misioneros alemanes se vieron expulsados y el Filioque no volvió a oírse en tierra búlgara. Eso no fue todo. En Constantinopla, Fotio e Ignacio concordaron una reconciliación, y al fallecer Ignacio en 877, Fotio sucedió de nuevo al Patriarcado. En 879 se realizó otro concilio más en Constantinopla, presenciado por unos 383 obispos – nótese el contraste con la exigua cantidad que asistió a la reunión anti-fotiana diez años antes. El concilio de 869 fue anatematizado y las condenaciones de Fotio fueron revocadas; todas estas decisiones fueron aceptadas de parte de Roma, sin protestas. Así que Fotio salió triunfante, reconocido por Roma y con poder eclesiástico sobre Bulgaria. Hasta hace poco, siempre se pensaba que hubo otro 'cisma fotiano', el segundo, pero el Dr. Dvornik ha demostrado a toda prueba que este segundo cisma es un mito: en el segundo período de tenencia de Fotio (877-86) la comunión entre Constantinopla y el papado se mantuvo sin rupturas. El Papa, que entonces era Juan VIII (872-82), era poco amigo de los francos y no quiso presionar en cuanto al tema del Filioque, ni tampoco intentó forzar lo de los derechos del papado en oriente. A lo mejor es que se daba cuenta de la grave amenaza presentada por la política de Nicolás con respecto a la unidad de la cristiandad.

El cisma, por lo tanto, parecía en apariencia haberse remediado, pero en realidad no se había llegado a ninguna solución en cuanto a los dos puntos de diferencia que surgieron a la fuerza y se pusieron de manifiesto en la disputa entre Nicolás y Fotio. La ruptura se enmendó con un parche, eso es todo.

A Fotio siempre se le veneró en oriente como santo, líder de la Iglesia y teólogo; en cambio en occidente siempre se le consideró con desamor como promotor de un cisma y poco más. Sus grandes virtudes se van apreciando más en los últimos tiempos. 'Si no me equivoco en mis conclusiones,' palabras con las que cierra el Dr. Dvornik su investigación monumental, 'seremos libres otra vez de reconocerle a Fotio como gran canónigo, humanista de mucha erudición, y auténtico cristiano que supo perdonar a sus enemigos y dar el primer paso en el camino de la reconciliación.'[1]

A comienzos del siglo XI estalló de nuevo el problema del Filioque. El papado, por fin, adoptó la frase añadida: durante la coronación del Emperador Enrique II en Roma en 1014, se cantó el Credo con interpolación y todo. Cinco años antes, en 1009, Sergio IV – recién

1. *The Photian Schism*, p.432.

nombrado Papa – mandó una carta a Constantinopla que posiblemente contenía el Filioque, aunque esto no es seguro. Por la razón que fuese, el Patriarca de Constantinopla, también llamado Sergio, omitió el nombre del nuevo Papa de los Dípticos, que son las listas, mantenidas por cada Patriarca sucesivo, donde aparecen los nombres de todos los demás Patriarcas, vivos o fallecidos, reconocidos por él como ortodoxos. Los Dípticos son un símbolo visible de la unidad de la Iglesia, y el omitir advertidamente el nombre de alguien equivale a declararle excomulgado. A partir de 1009 el nombre del Papa no volvió a aparecer jamás en los Dípticos de Constantinopla: es decir que oficialmente las Iglesias de Roma y de Constantinopla quedaron escindidas aquel año. No sería prudente, sin embargo, insistir demasiado en este detalle técnico. Los Dípticos quedaron incompletos a menudo, y por eso no constituyen criterio infalible de las relaciones eclesiásticas. Las listas constantinopolitanas antes de 1009 omiten con frecuencia el nombre del Papa, por una razón muy sencilla: que los Papas fallaron en avisar de su asunción a los de oriente. La omisión de 1009 no despertó ningún comentario en Roma, e incluso en Constantinopla la gente se olvidó en seguida de por qué y cuándo el nombre del Papa se omitió de los Dípticos por primera vez.

En el transcurso del siglo XI las relaciones entre el papado y los cuatro Patriarcados orientales alcanzaron un nuevo nivel de crisis. El siglo anterior había sido un período de grave e inestable confusión para la Sede romana, un siglo justamente denominado por el Cardenal Baronius la edad de hierro y de plomo en la crónica del papado. Pero bajo la influencia de los alemanes Roma logró reformarse, y con regidores como Hildebrand (el Papa Gregorio VII) llegó a recobrar una estatura y un poderío mayor a todo lo precedente. El papado reformado, claro, vino a reivindicar de nuevo la jurisdicción universal exigida por Nicolás. Los bizantinos, de su lado, se habían acostumbrado a tratar con un papado débil y desorganizado en casi todo, de hecho que les costó trabajo adaptarse a las nuevas circunstancias. Las cosas se exacerbaron con los sucesos políticos, como el de la agresión militar de los normandos en Italia bizantina, y la usurpación del mercado levantino por las flotas de los puertos marítimos de Italia en los siglos XI y XII.

En 1054 se produjo un conflicto grave. Los normandos trataban de obligar a los griegos residentes en Italia bizantina a conformarse con las costumbres de los latinos; el Patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario, respondió, de suyo, con exigencia recíproca: que las Iglesias

latinas de Constantinopla adoptaran las prácticas griegas. En 1052, al desobedecerle éstas, las cerró. Quizás haya sido una medida algo severa, pero en calidad de Patriarca tenía derecho a actuar así. Entre las costumbres latinas que les provocaban un desagrado particular a Miguel y a sus compañeros se cuenta la de utilizar 'ázimos' (pan sin levadura) en la Eucaristía, cosa que no había figurado en las disputas del siglo IX. En 1053, sin embargo, Cerulario tomó una actitud más conciliadora y le escribió al Papa Leo IX ofreciéndole restaurar el nombre del Papa a los Dípticos. Respondiendo a esta oferta, y con motivo de resolver los desacuerdos sobre los usos griegos y latinos, Leo envió a Constantinopla tres legados, siendo jefe el Cardenal Humberto, Obispo de Silvia Candida. La elección del Cardenal Humberto fue una desgracia, ya que eran dos hombres rígidos y testarudos tanto él como Cerulario, así que el encuentro de los dos no estaba destinado a promover la buena voluntad entre cristianos. Cuando le visitaron a Cerulario los legados no lograron crear una impresión propicia. Le echaron la carta papal en la mano y se retiraron sin brindarle los saludos tradicionales; la carta, si bien venía firmada por Leo, había sido redactada precisamente por Humberto, así que el tono no era nada amistoso. Después de eso el Patriarca no quiso saber más sobre los legados. Con el tiempo Humberto se impacientó, y fue cuando dejó la Bula de Excomunión contra Cerulario encima del altar mayor de la Iglesia de la Santa Sabiduría: eran varias las denuncias injustas e indignas que figuraban en el documento de Humberto, en el que acusaba a los griegos, precisamente, ¡de omitir el Filioque del Credo! Humberto se marchó de Constantinopla acto seguido, sin ofrecer explicación ninguna de sus acciones, y al regresar a Roma presentó el episodio entero como gran victoria de la Sede Romana. Cerulario, respaldado por el sínodo, tomó represalias: le anatematizaron a Humberto (pero no a la Iglesia Romana en sí). Las tentativas de reconciliación, por lo visto, no sirvieron más que para empeorar la situación.

Pero las relaciones amistosas entre oriente y occidente pudieron continuar incluso después del 1054. Las dos mitades de la cristiandad no eran todavía muy conscientes del gran abismo que les separaba, y los dos partidos seguían esperando que los malentendidos se podrían resolver sin mucha dificultad. La disputa fue cosa de la que no se enteraba la mayoría de los cristianos en oriente y en occidente. Las Cruzadas, en cambio, hicieron del cisma una escisión definitiva: introdujeron un nuevo

espíritu de odio y aspereza, y rebajaron las relaciones de enemistad al nivel popular.

Sin embargo, desde un punto de vista militar, las Cruzadas al principio causaron gran sensación. Antioquia fue capturada por los turcos en 1098, Jerusalén en 1099: la Primera Cruzada tuvo un éxito brillante, aunque sangriento.[1] En Antioquía y en Jerusalén los cruzados hicieron nombrar un Patriarca latino. En Jerusalén esto era razonable, puesto que la sede estaba vacía en aquella época; y a pesar de que en los años sucesivos llegó a haber toda una serie de Patriarcas griegos de Jerusalén que vivieron exiliados en Chipre, aun así en Palestina misma la población entera, tanto griega como latina, aprobó ya desde principios la investidura del Patriarca latino. Un peregrino ruso en Jerusalén en 1106-7, el Abad Daniel de Tchernigov, observó que se mezclaban armoniosamente los griegos y latinos que asistían a los oficios en los Santos Sitios, si bien observó con cierta satisfacción que durante la ceremonia del Fuego Sagrado las lámparas de los griegos se encendieron milagrosamente mientras que los latinos para las suyas hubieron de prender la llama de parte de los griegos. En Antioquía, al contrario, los cruzados hallaron un Patriarca griego todavía residente en la ciudad: forzoso es confesar que a poco éste se retiró a Constantinopla, pero la población griega no quiso reconocer el Patriarca latino instalado por los cruzados en sustitución del ausente. Así que a partir del año 1100 hubo un cisma local, por así decirlo, en Antioquía. Después de 1187, año en el que Jerusalén fue capturado por Saladín, la situación en Tierra Santa empeoró bastante: los dos adversarios, ambos residentes en la misma Palestina, dividieron entre sí la población cristiana – el Patriarca latino en Acre, el griego en Jerusalén. Estos cismas locales, de Antioquía y Jerusalén, fueron sucesos de mal agüero. Roma distaba mucho de allí, y si se peleaba con Constantinopla, ¿eso en realidad qué significado tenía para los habitantes cristianos de Siria o de Palestina? Pero al llegar a ser que dos obispos rivales pretendían el mismo trono y que existían dos congregaciones adversarias en la misma ciudad, la enemistad se convirtió en realidad inmediata para los creyentes ordinarios, quienes se vieron directamente implicados en ella. Las Cruzadas, pues, convirtieron la polémica en cosa que involucraba no solamente a los altos jerarcas de la Iglesia sino a

1. 'En el Templo y el pórtico de Salomón,' escribe Raymond de Argiles, 'la sangre subía hasta las rodillas y el rendaje de los caballeros montados... La ciudad abundaba en cadáveres cruentos.' (Citado en A.C.Krey, *The First Crusade* [Princeton 1921], p.261.)

congregaciones enteras de feligreses cristianos; los cruzados lograron transplantar el cisma a nivel local.

La situación se puso peor en 1204, al ser capturada Constantinopla en la Cuarta Cruzada. Los cruzados salieron originalmente con rumbo a Egipto, pero Alexius, hijo de Isaac Angelus, Emperador depuesto de Bizancio, logró convencerles para desviarse a Constantinopla y reinstalarles a él y a su padre en el trono imperial. Esta injerencia por parte de los occidentales en la política bizantina tuvo tristes resultados, culminando en que los cruzados, repugnados más que nunca por la duplicidad (según ellos lo percibían) de los griegos, se impacientaron y saquearon la ciudad. Jamás se han olvidado en la cristiandad oriental esos tres días de horroroso saqueo. 'Hasta los Sarracenos parecen tiernos y misericordiosos,' protestaba Nicetas Choniates, 'en comparación con estos hombres que visten la Cruz de Cristo en el hombro.' Según nos lo dice Sir Steven Runciman, 'Los cruzados trajeron no la paz, sino una espada; y esa espada había de partir en dos la cristiandad.'[1] Los desacuerdos de muchos años en cuanto a la doctrina vinieron reforzados ahora del lado de los griegos por un resentimiento patriótico de gran intensidad, por la indignación y el ultraje frente a la agresividad y el sacrilegio de los occidentales. A partir del 1204, ya quedó la cristiandad sin lugar a dudas hendida en dos partes, oriental y occidental.

Tanto la Iglesia Ortodoxa como la Romana piensan que ellos tuvieron razón y que los otros se equivocaron en cuanto a los puntos doctrinales que se les entrometieron; por eso, desde la época del cisma ambas iglesias pretenden ser la verdadera Iglesia. Pero ambas, por muy justificadas que se crean, deben contemplar el pasado con tristeza y compunción. Ambas deben reconocer con toda franqueza que pudieron y debieron evitar el cisma. Ambas fueron culpables de errores al nivel humano. Los ortodoxos, por ejemplo, deben echarse la culpa de mirar al occidente con tanta soberbia y desprecio durante la época bizantina; deben echarse la culpa de varios sucesos, así como el motín de 1182 en el que se produjo una masacre de los latinos residentes en Constantinopla a manos de la población bizantina. (No obstante, cabe decir que nunca actuaron los bizantinos de modo equiparable con el saqueo de 1204). Y ambos partidos, aunque pretendan ser la única verdadera Iglesia, deben admitir que al nivel humano se han visto gravemente empobrecidos tras la separación. El oriente griego y el occidente latino se necesitaban, y se

1. *The Eastern Schism*, p.101.

siguen necesitando, el uno al otro. Para ambos partidos, el gran cisma resultó a la vez ser una gran tragedia.

DOS TENTATIVAS CONCILIADORAS: LA CONTROVERSIA HESICASTA

En 1204 los cruzados establecieron en Constantinopla un reino que duró poco tiempo, terminado ya en 1264 cuando los griegos recuperaron la capital. Bizancio sobrevivió dos siglos más, período de gran reanimación en el ámbito cultural, artístico y religioso. Pero en el ámbito de la política y de la economía, la situación del Imperio Bizantino era muy precaria, y los bizantinos se vieron cada vez más debilitados frente a las huestes turcas que les apretaban del costado oriental.

Entonces, se produjeron dos tentativas importantes con finalidad de reunificar los cristianos de oriente con los de occidente, la primera en el siglo XIII, y la segunda en el siglo XV. El promotor de la primera tentativa fue Miguel VIII (reinó de 1259-82), el Emperador que recuperó Bizancio. Aunque seguramente deseaba con toda sinceridad la unidad religiosa, también tenía un motivo político: al verse amenazado de los ataques de Carlos de Anjou, soberano de Sicilia, necesitaba todo el apoyo y protección posibles de parte del papado, y la manera más segura de conseguirlos sería por medio de la unificación eclesiástica. Un concilio de reunificación se celebró en Lyón en 1274. Los delegados ortodoxos presentes consintieron en aceptar los derechos del papado y en incluir el Filioque en la recitación del Credo. Pero la unión no logró reconocerse más que en los documentos firmados, ya que fue rechazada de modo tajante por la gran mayoría de los clérigos y los laicos de la Iglesia bizantina, como también ocurrió en Bulgaria y en los demás países ortodoxos. La reacción general al Concilio de Lyón viene resumida en un dicho atribuido a la hermana del Emperador: 'Sería preferible que pereciera el Imperio de mi hermano, que no la pureza de la fé ortodoxa.' La unión de Lyón fue oficialmente repudiada por el sucesor de Miguel, y al mismo Miguel, por caer en la apostasía, le privaron de sepultura cristiana.

Entretanto los cristianos de oriente y occidente se fueron alejando cada vez más en la teología y en la manera de entender lo que es la vida cristiana. Bizancio seguía viviendo en un ambiente patrístico, empleando las ideas y el idioma de los Padres griegos del siglo IV. Pero en Europa occidental la tradición de los Padres fue remplazada por el Escolasticismo

– aquella gran síntesis de teología y filosofía que fue sistematizada durante los siglos XII y XIII. Los teólogos de occidente empezaron a manejar nuevas categorías de pensar, nuevos métodos teológicos, y una nueva terminología que en oriente no se entendía. Ahora más que nunca los dos partidos fueron perdiendo aquel 'discurso universal' que tuvieron en común.

En cuanto a Bizancio, ahí también se hizo una contribución al proceso de alejamiento: ahí también se iba desarrollando el pensamiento teológico sin que lo compartieran los occidentales y sin que tomaran parte en el proceso de desarrollo, aunque no se produjeron novedades tan radicales como lo de la revolución escolástica. Las innovaciones teológicas de Bizancio estaban mayormente ligadas con el Movimiento Hesicasta, una disputa surgida en Bizancio a mediados del siglo XIV, en la que se implicaban la doctrina de la naturaleza de Dios y los métodos de oración empleados en la Iglesia Ortodoxa.

Para entender mejor la Controversia Hesicasta, hace falta volver un momento a la historia anterior de la teología mística en oriente. Los rasgos principales de esta teología mística fueron elaborados por San Clemente de Alejandría (fallecido en 215) y por Origen de Alejandría (fallecido en 253/4), cuyas ideas fueron desarrolladas en el trabajo de los Capadocios del siglo IV, sobre todo por San Gregorio de Nyssa, y por el discípulo de ellos Evagrio de Ponto (fallecido en 399), monje del desierto egipcio. Esta tradición mística, sobre todo en el caso de Clemente y de Gregorio, está caracterizada por fuertes tendencias apofáticas, en las que se le afirma a Dios en términos negativos en vez de positivos. Puesto que la mente humana es incapaz de comprender realmente a Dios, toda descripción lingüística que se Le aplique ha de ser, por fuerza, inexacta. Por ello resulta menos erróneo emplear locuciones negativas para describirLe, y no positivas – significa negarse a decir lo que es Dios, y limitarse sencillamente a afirmar lo que no es. Según lo dice San Gregorio de Nyssa: 'El verdadero conocimiento de Dios y la verdadera visión consisten en lo siguiente – en ver que Él es invisible, porque lo que estamos buscando reside más allá de todos los conocimientos, estando completamente separado por las tinieblas de la incomprensión.'[1]

La teología negativa alcanza su expresión clásica en los llamados 'textos Dionisianos'. Durante muchos siglos se creía que estos libros habían sido escritos por San Dionisio el Areopagita, converso ateniense del apóstol San Pablo (*Hechos* 17:34); pero en realidad deben atribuirse

1. *La Vida de Moisés,* II, 163 (377A).

a un autor anónimo, que vivió probablemente en Siria hacia finales del siglo V, y que pertenecía posiblemente a grupos solidarios con los no-calcedonianos. San Máximo Confesor (fallecido en 662) compuso unos comentarios sobre los textos Dionisianos, de manera que les garantizó una plaza permanente en la teología ortodoxa. Dionisio también influyó mucho en occidente: se calcula que se le cita unas 1.760 veces en la Summa de Tomás de Aquino. He aquí un cronista inglés del siglo XIV que observa que la Teología Mística de Dionisio 'recorrió toda Inglaterra, veloz como un ciervo'. El lenguaje apofático de Dionisio viene repetido en la obra de muchos otros. 'Dios es infinito e incomprensile,' escribe Juan Damasceno, 'y lo único de Él que resulta comprensible es Su infinidad e incomprensibilidad... Dios no pertenece a la clase de entidades existentes: no quiere decir que no exista, sino que está por encima de todos los existentes, por encima incluso de la propia existencia.'[1]

Este de la divinidad puede ser que al principio parezca imposibilitar cualquier contacto directo con Dios. En realidad, empero, muchos de los que emplearon el método apofático lo vieron no solamente como instrumento filosófico para indicar la trascendencia absoluta de Dios, sino también y más fundamentalmente como un medio de contacto para unirse con Él mediante la oración. Además de servirle de calificativos en las afirmaciones positivas sobre Dios, las negativas le servían al teólogo místico de trampolín para lanzarse con toda la plenitud de su ser hasta hundirse en el misterio viviente de Dios. Así fue el caso de Gregorio de Nyssa, de Dionisio y de Máximo, grandes usuarios los tres del método apofático; para ellos 'el camino de la negación' era a la vez 'el camino de la unión'. Pero, podemos preguntar ¿cómo nos es posible afrontarnos, cara a cara, con Aquél que es absolutamente trascendente? ¿Cómo es que Dios llega a ser a la vez conocible e inconocible?

Ésta es una de las preguntas que se planteaban los Hesicastas del siglo XIV. (El nombre se deriva de la palabra griega hesychia, que significa tranquilidad interna. El Hesicasta es una persona que se dedica a la oración en silencio – es decir, a la oración despojada cuanto más posible de toda imagen, palabra y forma discursiva de pensar.) Ligada a la primera pregunta venía esta otra: ¿cuál es la función del cuerpo en la oración? Evagrio, al igual que Origen, a veces hacía demasiado uso de las ideas derivadas del Platonismo: al describir la oración emplea

1. *Sobre la Fe Ortodoxa,* I, 4 (*P.G. XCIV,* 800B).

términos intelectuales, como si fuese una actividad de la mente en vez de una actividad de la persona entera, y no parece haberle atribuido ninguna función positiva al cuerpo dentro del proceso de la redención y deificación. Pero el equilibrio entre el cuerpo y la mente se rectifica en otro texto ascético, las homilías de Macario. (Estas solían ser atribuidas a San Macario de Egipto (?300-90), pero hoy día se cree que fueron escritas en Siria, o a lo mejor en Asia Menor, en los años 380). Las homilías de Macario proponen una idea más bíblica de la persona humana – no de un alma encerrada en un cuerpo (como en el pensamiento griego), sino de una sola entidad íntegra, de cuerpo y alma juntos. Donde Evagrio habla de la mente o del intelecto (en griego nous), Macario emplea el concepto hebraico del corazón. Es un cambio de énfasis significativo, ya que el corazón incluye la persona entera – no sólo el intelecto, sino también la voluntad, las emociones e inclusive el cuerpo.

La palabra 'corazón' , con el mismo sentido que le daba Macario, aparece en una frase de uso muy común entre los ortodoxos, 'oración del corazón'. ¿Qué significa esta frase? Cuando alguien se echa a rezar, esa persona tiene que esforzarse intelectual y conscientemente para estar enterado del significado de lo que está diciendo. Pero si esa persona persiste en orar, siempre concentrándose, el intelecto se une con el corazón: al localizar 'el lugar del corazón', el espíritu obtiene la capacidad de 'habitar en el corazón', y así la oración se transforma en 'oración del corazón'. Se transforma no solamente en algo pronunciado con los labios ni concebido en la mente, sino en algo ofrendado espontáneamente por el ser entero – labios, intelecto, emociones, voluntad, y cuerpo. La oración llena la consciencia entera, hasta que ya no haga falta esforzarse en expresarla, se expresa ella sola. Este tipo de oración del corazón no se adquiere simplemente por esfuerzos personales, sino que es un don concedido por la gracia de Dios.

Cuando los escritores ortodoxos emplean el término 'oración del corazón', normalmente se refieren a una oración en particular, la Oración de Jesús. Entre los escritores espirituales de la tradición griega, primero Diadoco de Photike (mediados del siglo V) y luego San Juan Clímaco del Monte Sinaí (?579-?649) recomendaron una forma de rezar especialmente valiosa, que consistía en repetir o recordar constantement el nombre 'Jesús'. Con el transcurso del tiempo, la Invocación del Nombre se cristalizó en una frase corta, que se denomina la Oración de

1. En la actualidad, la Oración suele acabarse con '... ten piedad de mí *pecador*'. (Compárese con la Oración del Publicano, *Lucas* 18:13).

Jesús: Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí.[1] En el siglo XIII, sino antes, la recitación de la Oración de Jesús solía combinarse con determinados ejercicios físicos, destinados a fomentar la concentración. La respiración había de controlarse y sincronizarse con la Oración, y se recomendaba una postura específica para el cuerpo: cabizbaja, con la barbilla apoyada sobre el pecho y los ojos fijados en el sitio donde se encuentra el corazón.[1] Esto a veces se llama 'el método hesicasta de oración', pero eso no quiere decir que para los Hesicastas estos ejercicios constituyesen la esencia de la oración. No se consideraban un fin en sí; facilitaban la concentración, eran un instrumento que a algunos les resultaba útil, pero no era obligatorio para todos. Los Hesicastas sabían perfectamente que no hay mecanismos automáticos para obtener la gracia de Dios, ni técnicas que garantizan el acceso al estado místico.

Para los Hesicastas bizantinos, la cúspide de la experiencia mística era alcanzar la visión de la Luz Divina e Increada. Las obras escritas de San Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), el más destacado de los místicos bizantinos, están repletas de este 'misticismo de la Luz'. Al evocar sus propias experiencias, habla repetidamente de la Luz Divina: 'fuego verdaderamente divino', lo llama, ' fuego increado e invisible, sin origen, inmaterial.' Los Hesicastas creyeron que esta luz que ellos experimentaron se podía identificar con la Luz increada que los tres discípulos vieron rodeándole a Jesús en la Transfiguración en el Monte Tabor. Pero en tal caso ¿esta visión de la Luz Divina cómo encuadra con la doctrina apofática de Dios trascendente e inasequible?

Todo este debate sobre la trascendencia de Dios, la función del cuerpo en la oración, y la Luz Divina culminó a mediados del siglo XIV. Los Hesicastas se vieron atacados por un griego erudito de Italia, Barlaam el calabrio, que proponía una forma bastante extremada de la doctrina de la 'alteridad' inconocible de Dios. A veces se sugiere que Barlaam pudo ser influenciado por la filosofía nominalista que circulaba en occidente en aquel tiempo; lo más probable es que su pensamiento provenía de fuentes griegas. Partiendo de una interpretación unilateral de la filosofía de Dionisio, afirmaba que a Dios sólo se le puede conocer indirectamente; el Hesicasmo (según mantiene él) se equivoca al hablar de una experiencia inmediata de Dios, ya que resulta imposible semejante experiencia en la vida presente. Aferrándose a los ejercicios físicos empleados por los Hesicastas, Barlaam les acusó de tener un concepto tosco y materialista de lo que es la oración.

1. Existen varios paralelismos interesantes entre el 'método' Hesicasta y el *Yoga* de los hindúes o el *Dhikr* de los musulmanes; pero no se debe insistir excesivamente en las semejanzas.

También le parecía escandaloso el pretender haber presenciado una visión de la Luz Divina e Increada: en eso les acusaba, igualmente, de caer en la tosquedad y el materialismo. ¿Cómo puede ser que una persona vea la esencia de Dios con los ojos del cuerpo? La Luz contemplada por los Hesicastas, según Barlaam, no era la luz eterna de la Divinidad, sino una luz temporal y creada.

La defensa de los Hesicastas fue asumida por San Gregorio Palamás (1296-1359), Arzobispo de Tesalónica. El propuso una doctrina de la persona humana que permitía el empleo de ejercicios corporales en la oración, y mantuvo (en contra de Barlaam) que los Hesicastas experimentaban, efectivamente, la Luz Divina e Increada de Tabor. A fin de explicar cómo esto sería posible, Gregorio desarrolló la distinción entre la esencia y las energías de Dios. El gran éxito de Gregorio fue conseguir basar el Hesicasmo en fundamentos dogmáticos firmes, integrándolo en el sistema teológico de la Ortodoxia en general. Sus enseñanzas fueron confirmadas en dos concilios que se reunieron en Constantinopla en 1341 y 1351, que pese a haber sido locales y no Ecuménicos poseen una autoridad doctrinal dentro de la teología ortodoxa apenas inferior a la de los siete concilios generales. La cristiandad occidental nunca reconoció estos dos concilios, aunque cabe añadir que muchos cristianos de occidente abrazan al nivel personal la teología de Palamás.

El punto de partida de Gregorio fue reafirmar la doctrina bíblica de la persona humana y de la Encarnación. El ser humano es una entidad sola, entera y unida: no sólo la mente sino la persona entera ha sido creada a la imagen de Dios. Nuestro cuerpo no es el enemigo, sino nuestro compañero y el colaborador de nuestra alma. Cristo, al asumir un cuerpo humano en la Encarnación, 'ha hecho de la carne una fuente inagotable de santificación.'[1] He aquí que Gregorio retoma y desarrolla las ideas que eran implícitas en textos previos, como por ejemplo en las Homilías de Macario: y la doctrina ortodoxa de los iconos, como ya vimos, pone el mismo énfasis en la corporeidad humana. Gregorio viene y aplica esta doctrina de la persona a los métodos de la oración Hesicasta: los Hesicastas, según los argumentos de él, al prestar tanto énfasis al papel del cuerpo en la oración, no son culpables de ningún craso materialismo, sino que únicamente tratan de permanecer fieles a la doctrina bíblica de la personalidad como unidad. Cristo asumió la carne humana y salvó la persona entera; por eso, debe ser la persona entera – alma y cuerpo juntos – que participan en la oración ante Dios.

1. *Homilía* 16 (*P.G.* CLI, 193B).

De aquí Gregorio afrontó el problema central: cómo compatibilizar las dos afirmaciones de que nosotros conocemos a Dios, y de que Dios por su propia. Gregorio respondió: nosotros conocemos las energías de Dios, pero no la esencia. Esta dicotomía entre la esencia (ousia) de Dios y Sus energías se anticipa en la obra de los Padres Capadocios. 'Conocemos a nuestro Dios mediante sus energías,' escribía San Basilio, 'pero no pretendemos poder acercarnos a Su esencia; porque Sus energías descienden sobre nosotros, pero Su esencia permanece siempre inasequible.'[1] Gregorio abrazó esta distinción. Afirmó, con la misma insistencia enfática que cualquier otro expositor de la teología negativa, que Dios es una esencia absolutamente inconocible. 'Dios no es una naturaleza,' escribe, 'porque Él está por encima de toda naturaleza; no es un ser, porque Él está por encima de todos los seres... Ni una sola cosa de todo lo creado jamás gozará ni siquiera de la más mínima comunión con la naturaleza suprema, ni de la proximidad a ella.'[2] Pero por muy distanciado de nosotros que sea en Su esencia, sin embargo en Sus energías Dios Se nos ha revelado. Estas energías no existen aparte de Dios, ni son un don que Dios les concede a los seres humanos; son Dios mismo actuando y revelándose al mundo. Dios existe entero y completo en cada una de Sus energías divinas. El mundo, como nos lo dice Gerard Manley Hopkins, está cargado de la grandeza de Dios; la creación entera constituye un Arbusto Ardiente gigantesco, impregnado del inefable y maravilloso fuego de las energías de Dios, sin ser consumido.[3]

A través de estas energías Dios entra en relaciones inmediatas y directas con la humanidad. Con relación a los seres humanos, la divina energía no es ni más ni menos que la gracia de Dios; la gracia no es un mero 'don' de Dios, no es solamente un objeto que Dios nos otorga a los humanos, sino una manifestación directa del propio Dios Viviente, un encuentro personal entre la criatura y su Creador. 'La gracia significa toda la abundancia de lo divino en la naturaleza, en la medida en que se comunique a los hombres.'[4] Cuando decimos que los santos han sido transformados o 'deificados' por la gracia de Dios, lo que significa es que han tenido una experiencia directa de Dios mismo. Conocen a Dios – es decir, Dios en Sus energías, no en Su esencia.

Dios es Luz, por lo cuanto la experiencia de las energías de Dios viene en forma de Luz. La visión que reciben los Hesicastas (según

1. *Carta* 234, 1.
2. *P.G.* CL, 1176C.
3. Compárese con Máximo, *Ambigua, P.G. XCI,* 1148D.
4. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* p.162.

sostuvo Palamás) no es una visión de un resplandor creado, *sino de la* Luz de la propia Divinidad – la misma Luz de la Divinidad de la que Cristo fue rodeado en el Monte Tabor. No es ésta una Luz sensible o material, pero sí se puede ver con los ojos del cuerpo (tal y como la vieron los discípulos en la Transfiguración), ya que cuando una persona es deificada, esto conlleva una transformación no sólo del alma sino también de las facultades corpóreas. La visión de la Luz experimentada por los Hesicastas, pues, es una verdadera visión de Dios en Sus energías; y tienen toda la razón al identificarla con la Luz increada de Tabor.

Palamás, por lo tanto, logró conservar la trascendencia de Dios y a la vez supo evitar el panteismo al que un misticismo desmesurado nos puede llevar; pero también supo abarcar la inmanencia de Dios, Su perenne presencia en el mundo. Dios sigue siendo el 'Enteramente Ajeno', pero mediante Sus energías (que son el mismo Dios) Él entra en relaciones inmediatas con el mundo. Dios es un Dios viviente, el Dios de la historia, el Dios de la Biblia, que fue encarnado en Cristo. Al excluir la posibilidad de todo conocimiento directo de Dios y al aseverar que la Luz Divina es cosa creada, Barlaam abrió una brecha demasiado honda entre Dios y la humanidad. La preocupación fundamental de Gregorio al oponerse a Barlaam era igual que la de Atanasio y los concilios generales: de salvaguardar nuestro acceso directo a Dios, de sostener la plenitud de nuestra deificación y la entereza de nuestra redención. La misma doctrina de la salvación que en la que estribaban las disputas sobre la Trinidad, la Persona de Cristo, y los Santos Iconos, reside en el corazón de la controversia Hesicasta.

'En el mundo cerrado de Bizancio,' escribe Dom Gregory Dix, 'no pudo penetrar ningún impulso realmente fresco a partir del siglo VI... Se adormeció... en el siglo IX, quizás antes, incluso en el siglo VI.'[1] Las controversias bizantinas del siglo XIV prueban sobradamente la falsedad de semejante aseveración. Gregorio Palamás no fue ningún innovador revolucionario, por cierto, sino que se arraigaba en la tradición del pasado; pero sí fue teólogo de la más amplia envergadura, y sus obras nos demuestran que la teología ortodoxa no dejó de ser creativa después del siglo VIII, acabado el séptimo Concilio Ecuménico.

Entre los compañeros contemporáneos de Gregorio Palamás se halla el teólogo laico, San Nicolás Cabásilas, que fue solidario de los Hesicastas aunque sin implicarse en la polémica. Cabásilas fue autor del Comentario sobre la Divina Liturgia, que ha llegado a ser la obra clásica

1. *The Shape of the Liturgy* (Londres 1945), p.548.

ortodoxa al respecto; también escribió un tratado sobre los sacramentos titulado La Vida en Jesucristo. Dos rasgos particulares caracterizan los escritos de Cabásilas: un sentido muy vivaz de la persona de Cristo Salvador, quien según él lo dice 'es más cercano que nuestras propias almas';[1] y un énfasis, contínuo, en los sacramentos. Para él la vida mística es esencialmente la vida en Cristo y la vida en los sacramentos. El misticismo siempre corre el peligro de hacerse especulativo e individualista – escindido de la revelación histórica en Cristo y de la vida comunitaria de la Iglesia y sus sacramentos; sin embargo el misticismo de Cabásilas es siempre Cristocéntrico, sacramental, eclesial. Su obra nos muestra lo estrechamente vinculados que estuvieron el misticismo y la vida sacramental en la teología bizantina. Palamás y sus compañeros no veían la oración mística como medio de circunvalación a la vida institucional y normal de la Iglesia.

Otro concilio de reunificación más, el segundo, fue celebrado en Florencia en 1438-9. El Emperador Juan VIII (reinó de 1425-48) lo presenció en persona, junto con el Patriarca de Constantinopla y una numerosa delegación de la Iglesia bizantina, además de los representantes de las otras Iglesias Ortodoxas. Se realizaron discusiones muy prolongadas y esfuerzos sinceros de parte de los dos partidos con finalidad de llegar a un acuerdo verdadero en cuanto a los principales puntos problemáticos. A la vez cónstese que a los griegos les era dificil hablar impasiblemente de la teología, ya que sabían que la situación política de ellos se había vuelto urgente: la única manera de esperar vencer a los turcos sería con la ayuda de occidente. Tras largos diálogos se logró formular un acuerdo unificado que incluía todos los temas del Filioque, el Purgatorio, los 'ázimos', y los derechos del papado; lo cual fue firmado por todos los delegados ortodoxos presentes menos uno – Marco, Arzobispo de Efeso, que posteriormente fue canonizado por la Iglesia Ortodoxa. La Unión Florentina se fundaba en dos principios básicos: fueron la unanimidad en cuestiones de doctrina, y el respeto a los ritos y tradiciones legítimos de cada Iglesia individual. De hecho que en cuanto a los temas doctrinales, los ortodoxos aceptaron los derechos del papado (aunque en esto la fraseología formulada en el acuerdo de unión fue en ciertas partes imprecisa y ambigua); aceptaron la doctrina de la Doble Procesión del Espíritu Santo, a condición de que no quedaran obligados ellos a incluir el Filioque en el texto del Credo en la Divina

1. *P.G.* CL, 712A.

Liturgia; aceptaron la enseñanza romana del Purgatorio (lo cual no figuró hasta el siglo XIII como punto de desacuerdo entre oriente y occidente). Pero en lo que concierne al 'ázimo', no se exigió la uniformidad: a los griegos se les permitía emplear el pan leudado, mientras que los latinos seguirían utilizando el pan sin levadura.

Sin embargo, la Unión de Florencia, a pesar de que se festejó a lo largo de Europa occidental – repicaron y tañeron las campanas de todas las iglesias parroquiales de Inglaterra – no tuvo mayor resultado en la realidad oriental al que había tenido el anterior Concilio de Lyón. Juan VIII y su sucesor Constantino XI, último Emperador de Bizancio y octogésimo sucesor de Constantino el Grande, permanecieron ambos fieles al acto de unión; les era imposible, empero, imponérselo a los súbditos, de modo que ni siquiera se atrevieron a proclamarlo públicamente en Constantinopla hasta 1452. Muchos de los firmantes de Florencia revocaron la firma al regresar de allí. Los decretos del concilio nunca fueron aprobados salvo por una mínima fracción de los clérigos y laicos bizantinos. El Gran Duque Lucas Notaras, haciendo eco de las palabras de la hermana del Emperador tras el Concilio de Lyón, comentó: 'Sería preferible ver el turbante musulmán en medio de la ciudad que la mitra latina.'

Juan y Constantino esperaban que la Unión de Florencia les aseguraría la ayuda militar de occidente, pero fue realmente poca la ayuda que se les prestó. El 7 de abril de 1453 los turcos iniciaron su ataque terrestre y marítimo contra Constantinopla. Excedidos en número veinte veces por los adversarios, los bizantinos contrapusieron una defensa brillante pero inútil de siete semanas, largas. Al amanecer del 29 de mayo se celebró el último oficio cristiano en la magnífica Iglesia de la Santa Sabiduría. Fue un oficio en el que los ortodoxos y los católicos romanos se aunaron, ya que en el momento de crisis los partidarios y los adversarios de la Unión Florentina lograron olvidar el antagonismo. El Emperador salió tras comulgar y murió defendiendo las murallas. Más tarde, el mismo día, la ciudad fue capturada por los turcos, y la Iglesia más gloriosa de la Cristiandad fue convertida en mezquita.

Así se acabó con el Imperio Bizantino. Pero no fue el fin del Patriarcado de Constantinopla, ni mucho menos el de la Ortodoxia.

CAPÍTULO 4

La Conversión de los Eslavos

La religión de la gracia se extendió en toda la tierra hasta que alcanzó el pueblo ruso... El Dios de la gracia que cuida de las demás naciones tampoco se descuida de nosotros. Es su deseo salvarnos y dirigirnos a la razón.

Hilarion, Metropolita de Rusia (1051-?1054)

CIRILIO Y METODIO

Constantinopla vivió un período de actividad misionera muy intensiva a mediados del siglo IX. La Iglesia bizantina, por fin librada de su lucha prolongada contra los iconoclastas, concentró sus energías en la conversión de los eslavos paganos que residían más allá de las fronteras del Imperio, hacia el norte y el noroeste – moravos, búlgaros, serbios y rusos. El primer Patriarca de Constantinopla en iniciar proyectos misioneros a escala extensiva entre los eslavos fue Fotio. Escogió para esta tarea dos hermanos griegos, de Tesalónica, Constantino (826-69) y Metodio (?815-85). En la Iglesia ortodoxa, Constantino suele llamarse Cirilio, nombre que tomó éste al hacerse monje. Conocido en la vida antes como 'Constantino el filósofo', era el más hábil de los alumnos de Fotio, habiéndose familiarizado con una gran variedad de idiomas, incluidos el árabe, el hebreo y hasta incluso el dialecto samaritano. Sin embargo, la competencia especialista del que fueron dotados él y su hermano era el conocimiento del idioma eslavo: en la infancia habían aprendido el dialecto de los eslavos alrededor de Tesalónica, y lo hablaban con fluidez.

El primer viaje misionero de Cirilio y Metodio fue una visita corta sobre el año 860 a los Khazares, habitantes de la región al norte de la sierra del Cáucaso. Esta excursión no tuvo resultados permanentes, como que unos años más tarde los Khazares adoptaron el judaísmo. La labor auténtica de los hermanos comenzó en 863 cuando salieron para Moravia (equivalente más o menos al territorio de Checoslovaquia moderna). Salieron de respuesta a la invitación de Rostislav, príncipe de aquella tierra, que pidió enviar misioneros cristianos capaces de predicar a la gente en el idioma vernáculo y de celebrar los oficios en eslavónico. Para los oficios eslavónicos harían falta una Biblia y un

misal eslavónicos. Antes de salir de viaje a Moravia los hermanos ya habían emprendido el enorme trabajo de traducción. Primero hubieron de inventar un alfabeto eslavo adecuado. En su obra de traducción los hermanos emplearon la versión de la lengua eslava que conocieron en su infancia: el dialecto macedonio utilizado por los eslavos alrededor de Tesalónica. De esta manera el dialecto de los eslavos macedonios se convirtió en el Eslavónico Eclesiástico, que sigue siendo en el día de hoy el idioma litúrgico de la Iglesia rusa y de algunas otras Iglesias ortodoxas eslavas.

Es difícil exagerar la importancia que tendrían para el futuro de la ortodoxia las traducciones eslavónicas que Cirilio y Metodio portaban consigo al salir de Bizancio con rumbo al norte ajeno y desconocido. Pocos sucesos en la historia misionera de la Iglesia tuvieron una importancia semejante. Desde los primeros momentos, los eslavos gozaron de un valioso privilegio, rara vez concedido a las gentes de Europa occidental en aquella época: el de escuchar el Evangelio y los ritos de la Iglesia pronunciados en un idioma que les era comprensible. A diferencia del uso de la Iglesia romana en occidente, que insistía en emplear el latín, la Iglesia ortodoxa nunca fue rígida en cuanto al tema de los idiomas; su política normal es de celebrar los oficios en el idioma vernáculo.

En Moravia, como también ocurrió en Bulgaria, los misioneros griegos en seguida toparon con los alemanes, activos en el mismo terreno. No se trataba solamente de que las dos misiones dependieran de dos Patriarcados distintos, sino que también tenían distintos principios de trabajo. Cirilio y Metodio empleaban el eslavónico en las liturgias, los alemanes el latín; Cirilio y Metodio recitaban el Credo en su versión original, los alemanes añadían el Filioque. A fin de librar su misión de intervenciones alemanas, Cirilio decidió solicitar para su misión la protección inmediata del papado. Esta acción de apelación a Roma demuestra que Cirilio no le prestaba gran seriedad a la disputa entre Fotio y Nicolás; para él, oriente y occidente seguían siendo Iglesia unida, y no le parecía cosa de prioridad primaria el depender bien de Constantinopla o bien de Roma, con tal de que se le permitiese continuar utilizando el eslavónico en los oficios de la Iglesia. Los hermanos viajaron personalmente a Roma en 868 y su solicitud tuvo pleno éxito. Hadriano II, sucesor en Roma de Nicolás I, les recibió con favor y les prestó su pleno apoyo a los misioneros griegos, e incluso ratificó el uso del eslavónico como lengua litúrgica en Moravia. Aprobó a la vez las traducciones de los hermanos, e hizo colocar ejemplares de sus misales eslavónicos en los altares de las principales iglesias de la ciudad.

Cirilio falleció en Roma (869), pero Metodio regresó a Moravia. Desafortunadamente, los alemanes no hicieron caso de las decisiones del Papa, y le obstaculizaron a Metodio de toda manera posible; hasta llegaron a meterle en la cárcel durante más de un año. Cuando falleció Metodio en 885, los alemanes expulsaron del país a sus discípulos y a algunos les vendieron como esclavos. Permanecieron unos cuantos vestigios de la misión eslava en Moravia durante un par de siglos más, pero al final se borraron del todo; y la forma occidental del cristianismo se hizo universal, con la cultura latina y el idioma latino (y por supuesto con el *Filioque*). Las tentativas de establecer una Iglesia nacional eslava en Moravia fueron a parar en la nada. El trabajo de Cirilio y de Metodio, al parecer, había fracasado.

Sin embargo, no fue así. Otros países, en los que los hermanos no llegaron a predicar ellos mismos, se vieron beneficiados por su trabajo, sobre todo Bulgaria, Rusia y Serbia. Borís, el Khan de Bulgaria, como ya vimos, vaciló indeciso una temporada ante las alternativas de oriente y occidente, pero finalmente aceptó la jurisdicción de Constantinopla. Los misioneros bizantinos en Bulgaria, empero, carentes de la visión de Cirilio y de Metodio, empezaron por emplear el griego en los oficios eclesiásticos, idioma que les era igual de incomprensible a los búlgaros como lo sería el latín. Pero tras verse expulsados de Moravia, los discípulos de Cirilio y Metodio tornaron lógicamente hacia Bulgaria, y allí introdujeron los principios vigentes en la misión morava. El griego fue reemplazado por el eslavónico, y la cultura cristiana de Bizancio les fue entregada a los búlgaros en una forma eslavónica que ellos podrían asimilar. La Iglesia búlgara creció con rapidez. Alrededor del 926, bajo el reino del Tsar Simeón el Grande (reinó de 893-927), se creó un Patriarcado búlgaro independiente, que fue reconocido por el Patriarcado de Constantinopla en 927. El ensueño de Borís – de tener su propia Iglesia autocéfala – se hizo realidad en menos de medio siglo tras su muerte. De los países eslavos, Bulgaria fue la primera en tener Iglesia nacional.

Los misioneros bizantinos viajaron igualmente a Serbia, que aceptó el cristianismo en la segunda mitad del siglo IX, alrededor de 867-74. Serbia se situaba también en la raya divisoria entre la cristiandad de occidente y de oriente, mas tras un período de incertidumbre decidió tomar el ejemplo de Bulgaria y no el de Moravia, por lo que se sometió a Constantinopla. En Serbia también se introdujeron los misales eslavónicos y se vió florecer una cultura bizantina-eslavónica. La Iglesia

serbia consiguió una independencia parcial bajo San Sava (1176-1235), el más grande de los santos nacionales serbios, consagrado en Nicea en 1219 como Arzobispo de Serbia. En 1346 se estableció un Patriarcado serbio, reconocido por la Iglesia constantinopolitana en 1375.

La conversión de Rusia también se produjo gracias al influjo indirecto de la obra de Cirilio y de Metodio; sobre lo cual se volverá con mayor detención más adelante. Teniendo de 'hijos espirituales' a los búlgaros, los serbios y los rusos, los dos griegos de Tesalónica se merecieron abundantemente su título de 'Apóstoles de los Eslavos'.

Otra nación ortodoxa de los Balcanes, Rumania, experimentó un desarrollo histórico más complejo. Los rumanos, aunque influenciados por sus vecinos limítrofes eslavos, son mayormente de habla y de etnia latinas. Dacia, territorio que corresponde a una parte de la Rumania moderna, fue provincia romana de 106-271; pero las comunidades cristianas que allí fueron fundadas durante ese tiempo desaparecieron tras la retirada de las tropas romanas. Una parte de los rumanos parecen haberse convertido al cristianismo por influencia búlgara a fines del siglo IX o principios del X, pero la conversión completa de los dos principados rumanos, los de Wallachia y Moldavia, no se produjo hasta el siglo XIV. Los que consideren la ortodoxia como exclusivamente 'oriental', de carácter griego o eslavo, no deben olvidar el hecho de que la Iglesia rumana, que es la segunda más grande de las Iglesias ortodoxas hoy en día, tiene identidad étnica mayormente latina.

Bizancio a los eslavos les proporcionó dos cosas: una doctrina plenamente sistematizada y una civilización cristiana plenamente desarrollada. Cuando la conversión de los eslavos fue iniciada en el siglo IX, el período de las grandes controversias doctrinales que fue el período de los siete concilios ya se había acabado: las pautas principales de la fé – las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación – ya se habían trazado, y fueron transmitidas a los eslavos en su forma definitiva. Quizás sea esta la razón por la que las Iglesias eslavas hayan criado pocos teólogos de creatividad original, y por la que las polémicas religiosas en tierras eslavas no fueron en general de índole dogmática. Mas la fé en la Trinidad y en la Encarnación no subsistieron en un vacío; al contrario, llevaron consigo toda una cultura y civilización cristianas, que trajeron los misioneros griegos también desde Bizancio en su equipaje. Los eslavos se vieron cristianizados y civilizados a la vez.

Los griegos transmitieron esta fé y esta civilización revestidas de

forma eslava y no ajena (en lo que las traducciones de Cirilio y Metodio tuvieron suma importancia); los eslavos supieron asimilar y adueñarse de lo que habían tomado prestado de los bizantinos. Pese a que al principio se vieron limitadas a las clases sociales apoderadas, la cultura bizantina y la fé ortodoxa se fueron integrando cada vez más en la vida cotidiana de las gentes eslavas en general. El lazo entre la Iglesia y el pueblo se hizo todavía más estrecho gracias al sistema de establecer Iglesias independientes *nacionales*.

No cabe duda de que esta estrecha identificación de la Ortodoxia con la vida popular, y sobre todo el sistema de Iglesias nacionales, hayan tenido consecuencias lamentables. Por estar tan fuertemente vinculados la Iglesia y la nación, los ortodoxos eslavos muchas veces se han confundido entre las dos cosas y han hecho que la Iglesia sirva a los intereses de la política nacional. A veces han pensado que su fé era principalmente serbia, o rusa, o búlgara, olvidándose de que es principalmente ortodoxa y católica; lo cual ha sido la misma tentación que les afronta a los griegos en la época moderna. Durante los últimos diez siglos la Ortodoxia se ha visto acosada por la plaga del nacionalismo. Sin embargo, la integración de la Iglesia en la vida popular resultó a la vez ser sumamente beneficiosa. El cristianismo entre los eslavos se convirtió en la religión del pueblo entero, una religión popular en el mejor sentido de la palabra.

EL BAUTIZO DE RUSIA: EL PERÍODO KIEVANO (988-1237)

Fotio también pretendía convertir a los eslavos de Rusia. Alrededor de 864 envió un obispo a Rusia, pero esta primera fundación cristiana se vió exterminada por Oleg, que en 878 asumió el poder en Kiev (ciudad principal de Rusia en aquella época). Las influencias cristianas, sin embargo, continuaron infiltrándose en Rusia desde Bizancio, Bulgaria y Escandinavia; ya en el año 945 se halla una iglesia en Kiev. La princesa rusa Olga se hizo cristiana en 955, pero su hijo Svyatoslav se negó a seguirle el ejemplo, porque decía que sería el hazmerreir de su corte si se fuese a bautizar. Alrededor de 988, no obstante, el nieto de Olga, Vladimir (reinó de 980-1015), se convirtió al cristianismo y se casó con Ana, la hermana del Emperador bizantino. La Ortodoxia se hizo religión estatal de la Rusia, posición que ocupó hasta el año 1917. Vladimir se dedicó con gran entrega a cristianizar su reino: fueron importados sacerdotes, reliquias, vasos sagrados, e iconos; se celebraron bautizos

multitudinarios en los ríos; se establecieron tribunales eclesiásticos, y se instituyó el sistema de los diezmos. El ídolo enorme del dios Perun, con cabeza de plata y bigotes de oro, fue derrocado de la colina desde la que dominaba la ciudad de Kiev, y bajó la cuesta rodando. 'La trompeta de los ángeles y el trueno del Evangelio resonaron por todos los pueblos. El aire fue santificado por el incienso que ascendía hacia Dios. Los monasterios se erguían en las montañas. Los hombres y las mujeres, menores y mayores, todos juntos atestaban las santas iglesias.'[1] Así describía el Metropolita Hilarion los acontecimientos, sesenta años más tarde, seguramente con cierto idealismo; ya que la Rusia de la época kievana no se convirtió entera a la vez al cristianismo, y al principio la Iglesia se limitaba mayormente a las ciudades, mientras que las zonas rurales permanecieron paganas hasta los siglos XIV y XV.

Vladimir ponía tanto énfasis en la dimensión comunitaria del cristianismo como lo había hecho Juan el Limosnero. Cuando se celebraban banquetes en su Corte, él solía distribuir comida a los pobres y enfermos; en ninguna otra parte de Europa medieval existían unos 'servicios sociales' tan organizados como los de Kiev en el siglo X. Otros gobernantes de la Rusia kievana siguieron los pasos de Vladimir. El príncipe Vladimir Monomachos (reinó de 1113-25) les escribe a sus hijos en su *Testamento:* 'Sobre todo no os olvidéis de los pobres, y apoyadles en la medida de lo posible. Dad limosna a los huérfanos, proteged las viudas, y no permitáis que los fuertes destruyan a los demás.'[2] Vladimir era a la vez profundamente consciente de la ley cristiana de la misericordia, lo cual significa que cuando introdujo en Kiev el código de derecho bizantino insistió en que los preceptos más brutos o crueles fueran mitigados. En la Rusia kievana no había pena de muerte, ni mutilaciones ni tortura; se hacía poquísimo uso del castigo corporal.[3]

La misma ternura viene manifestada en la historia de los dos hijos de Vladimir, Borís y Gleb. Al fallecer Vladimir en 1015, el hijo mayor Svyatopolk intentó asir y anexar los principados de ellos. Tomando al pie de la letra el mandamiento del Evangelio, ellos no le opusieron resistencia, aunque pudieran haberlo hecho con facilidad; y cada uno de ellos en su turno fue asesinado por los enviados de Svyatopolk. Si se había de derramar la sangre, Borís y Gleb preferían que fuera la suya.

1. Citado en G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind,* Vol. I, p.410.
2. Citado en G. Vernadsky, *Kievan Russia* (New Haven 1948), p.195.
3. En Bizancio la pena de muerte existía pero casi nunca se aplicaba; en cambio, el castigo de la mutilación se empleaba con penosa frecuencia.

Aunque no fueron mártires por la fé, sino víctimas del antagonismo político, ambos fueron canonizados con la atribución del título particular de 'Pasíferos' (vehículos de la Pasión); la gente sentía que a través de su sufrimiento inocente y voluntario habían compartido la Pasión de Cristo. Los rusos siempre han enfatizado el rol del sufrimiento en la vida cristiana.

En la Rusia kievana, así como en Bizancio y en el occidente medieval, los monasterios cobraron importancia. El que más influencia tuvo de todos fue la *Petchersky Lavra*, el Monasterio de las Cuevas de Kiev. Fue fundado como una hermandad semi-eremítica por San Antonio, un ruso que había vivido en el Monte Athos, y fue reorganizado por su sucesor San Teodosio (fallecido en 1074), que hizo establecerse la vida plenamente comunitaria como la del Monasterio Studios en Constantinopla. Igual que Vladimir, Teodosio era muy consciente de las implicaciones del cristianismo en la esfera del trabajo social, y las hizo observar de manera radical, identificándose íntimamente con los pobres, de modo muy parecido al de San Francisco de Asís en occidente. Borís y Gleb imitaron a Cristo en cuanto al sacrificio de la muerte; Teodosio Le imitó a Cristo en lo de la vida consagrada a la pobreza y en lo de 'vaciarse' voluntariamente (*kenosis*). Aun siendo de noble abolengo, eligió de niño vestirse de ropa vieja y remendada y labrar la tierra con los demás esclavos. 'Nuestro Señor Jesucristo,' dijo, 'Se hizo pobre y Se humilló, ofreciéndose como ejemplo para que nosotros nos humillásemos en nombre de Él. Se sometió a los insultos y a los escupitajos y a los azotes por nuestra salvación; qué justo es, entonces, que nosotros suframos para conseguir alcanzar a Cristo.'[1] Incluso de Abad se solía vestir de la ropa más mezquina y rechazaba todo signo externo de autoridad superior. Pero a la misma vez era amigo y consejero respetado de príncipes y aristócratas. El mismo ideal de la humildad kenótica se destaca en otra gente, como por ejemplo en el Obispo Lucas de Vladimir Ciudad (fallecido en 1185), que según nos dice la Crónica de Vladimir 'soportó en sus mismos hombros la humillación de Cristo, porque no tenía aquí abajo ciudad permanente, sino que buscaba la venidera'. Es un ideal que figura a menudo en los cuentos folclóricos rusos, y en las obras de los escritores como Tolstoy y Dostoyevsky.

Vladimir, Borís, Gleb y Teodosio se preocuparon con intensidad

1. Nestor, 'Vida de San Teodosio', en G.P. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, p.27.

por las consecuencias prácticas que exige el Evangelio: Vladimir en cuanto a la justicia social y el deseo de tratar a los criminales con misericordia; Borís y Gleb en su afán de seguir a Cristo hasta entregarse voluntariamente al sufrimiento y la muerte; Teodosio en la empatía con los pobres. Estos cuatro santos encarnaron algunos de los rasgos más atractivos del cristianismo kievano.

La Iglesia rusa en el período kievano estaba supeditada al Patriacado de Constantinopla, y hasta el año 1237 los Metropolitas de Rusia solían ser de origen griego. En conmemoración a la época en que el Metropolita provenía de Bizancio, en la Iglesia rusa se sigue saludando a los obispos en las solemnidades con el cántico griego *de eis pola eti, despota* ('a los muchos años, señor'). Del resto de los obispos, una mitad era de descendencia rusa en el período kievano; y hasta llegó a consagrarse un obispo converso judío, y otro de origen sirio.

Kiev gozaba de unas relaciones íntimas no sólo con Bizancio sino también con Europa occidental, y ciertos elementos en la organización de la Iglesia rusa primitiva, como los diezmos eclesiásticos, no eran de procedencia bizantina sino occidental. Muchos de los santos occidentales que no aparecen en el calendario bizantino fueron reverenciados en Kiev; una plegaria, compuesta en Rusia en el siglo XI, invoca a la Santa Trinidad con toda una lista de santos ingleses así como Albán y Botolph, incluído el santo francés San Martín de Tours. Algunos escritores han mantenido que hasta el año 1054 el cristianismo ruso fue tanto latino como griego, pero eso es mucho exagerar. Rusia tuvo relaciones más estrechas con occidente en el período kievano que en cualquier otra época hasta el reino de Pedro el Grande, pero con deudas culturales enormemente mayores con relación a Bizancio que al mundo latino. Napoleón acertó al llamarle al Emperador Alejandro I de Rusia 'un griego del Imperio inferior'.

Se ha comentado que el mayor infortunio sufrido por Rusia fue el de no haber tenido el tiempo necesario de absorber y asimilar el patrimonio espiritual de Bizancio. En 1237 vino el fenecimiento de la Rusia kievana con la llegada de los guerreros mongólicos; Kiev fue saqueada, y la tierra rusa entera se vió invadida, toda menos el extremo norteño alrededor de Novgorod. Un visitante en la Corte de los Mongoles en 1246 notó que al pasar por tierra rusa no había visto ni pueblos ni ciudades, nada más que ruinas y calabazas humanas. Si bien la ciudad de Kiev fue destrozada, el cristianismo kievano permaneció vigente, sano y salvo, en la memoria:

La Rusia kievana, al igual que los días dorados de la infancia en la memoria del

individuo, nunca se desvaneció de la memoria nacional de los rusos. A las fuentes puras de sus obras literarias puede acudir quien quiera saciar la sed religiosa; en los escritos de sus autores venerables hallará quien le conduzca por las dificultades del mundo moderno. El cristianismo kievano tiene el mismo valor para el pensar religioso de los rusos que el de la obra de Pushkin para la estética rusa; es el estandar y el puntal, la medida de oro, la vía real.[1]

LA IGLESIA RUSA BAJO LOS MONGOLES (1237-1448)

La soberanía de los tártaros mongoles en Rusia duró desde 1237 hasta 1480. Pero tras la gran batalla de Kulikovo (1380), en la que por fin los rusos osaron entablar combate abierto con sus adversarios y llegaron a vencerles, el poderío de los mongoles fue debilitado, hasta que en 1450 les quedó sólo el nombre. Más que nadie fue la Iglesia la que sostuvo la conciencia nacional de los rusos en los siglos XIII y XIV, lo mismo que en Grecia sería la Iglesia la que conservaría el sentido de la unidad bajo el dominio de los turcos. La Rusia que emergió del período mongol era una Rusia muy alterada en las apariencias externas. Kiev nunca logró recuperarse tras el saqueo de 1237, y su posición jerárquica fue asumida en el siglo XIV por el Principado de Moscú. Los Grandes Duques de Moscú fueron los que inspiraron y promovieron la resistencia contra los mongoles y que encabezaron las fuerzas rusas en la batalla de Kulikovo. La ascendencia de Moscú estuvo estrechamente ligada con la Iglesia. En la época cuando todavía era una ciudad pequeña y de escasa importancia, allí decidió instalarse Pedro, Metropolita de Rusia de 1308 a 1326. Esto llevó a que la Iglesia rusa se dividiera entre dos arzobispados metropolitanos, uno en Moscú y otro en Kiev, pero fué un arreglo que no se fijó con permanencia hasta mediados del siglo XV.

Merecen destacarse tres personajes en la historia de la Iglesia rusa en el período mongol, santos canonizados los tres: son Alejandro Nevsky, Esteban de Perm, y Sergio de Radonezh.

Alejandro Nevsky (fallecido en 1263), uno de los grandes santos guerreros de Rusia, ha sido comparado con el santo contemporáneo a él en occidente, Louis Rey de Francia. Fue Príncipe de Novgorod, el único principado de Rusia que se salvó sin dañarse en 1237. Pero poco después de la llegada de los tártaros, Alejandro se vió amenazado por otros enemigos en el costado occidental: por los suecos, alemanes y

1. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Vol. I, p.412.

lituanos. Resultaba imposible sostener la lucha en dos frentes militares, entonces Alejandro decidió supeditarse a la soberanía de los mongoles y pagarles tributo; en cambio, a sus adversarios de occidente les opuso una fuerte resistencia, y llegó a vencerles en dos batallas decisivas – contra los suecos en 1240 y contra los Caballeros Teutónicos en 1242. Al tratar con los tártaros y no con los occidentales tenía motivos mayormente religiosos: los tártaros cobraban tributo pero no se entrometían en la vida de la Iglesia, en cambio los Caballeros Teutónicos tenían declarado el objetivo de someter a 'los cismáticos rusos' a la jurisdicción del Papa. Este fué el mismo período en el que reinaba un Patriarca latino en Constantinopla, y en que los cruzados alemanes del norte propusieron derrumbar Novgorod ortodoxa, así como sus cruzados compañeros del sur derrumbaron Constantinopla ortodoxa en 1204. Pero a pesar de las amenazas de los mongoles, Alejandro rehusó todo tipo de transigencia en el campo de la religión. 'Nuestras doctrinas son las que predicaron los Apóstoles,' les contestó, según se cuenta, a los mensajeros enviados por el Papa. '... La tradición que observamos, y con la más minuciosa diligencia, es la de los Santos Padres de los siete concilios. Con respecto a lo que dicen Ustedes, no tenemos oídos para ello y no queremos sus doctrinas.'[1] Anticipó así la decisión que también tomarían los griegos tras el Concilio de Florencia: la de someterse al dominio político de los infieles en vez de aceptar lo que para ellos constituiría la rendición espiritual ante la Iglesia de Roma.

Esteban de Perm nos hace observar otro aspecto de la vida de la Iglesia bajo los mongoles: el trabajo misionero. Desde los primeros tiempos la Iglesia rusa fue una Iglesia misionera, y los rusos en seguida y sin demoras enviaron evangelizadores entre sus conquistadores paganos. En 1261 un tal Mitrofán fue mandado como obispo misionero a Sarai, capital tártara situada a orillas del Volga. Otros enviados predicaron no entre los mongoles sino en medio de las tribus primitivas paganas del noroeste y el norte del continente ruso. Fieles al ejemplo de Cirilio y Metodio, estos misioneros tradujeron la Biblia y los oficios de la Iglesia, pasándolos al idioma o al dialecto vernáculo de la gente evangelizada.

San Esteban, Obispo de Perm (?1340-96) trabajó entre las tribus zyrianas. Pasó trece años preparándose en un monasterio, estudiando no sólo los dialectos de los indígenas sino también el idioma griego, con el propósito de tener mayor capacidad y competencia lingüística para la

1. Cita sacada de la vida de Alejandro Nevsky escrita en el siglo XIII, y citada en Fedotov, *The Russian Religious Mind,* Vol. I, p.383.

obra de traducción. Si bien Cirilio y Metodio habían empleado una forma adaptada del alfabeto griego para sus traducciones eslavónicas, Esteban utilizó los ideogramas rúnicos indígenas. Era también iconógrafo, y trató de predicar a Dios no solamente como el Dios de la verdad sino también como el Dios de la belleza. Como otros muchos de los misioneros rusos primitivos, no salió en pos de las conquistas político-militares; al contrario, las anticipó.

Sergio de Radonezh (?1314-92), el más grande de los santos nacionales de la Rusia, estuvo estrechamente vinculado con la recuperación territorial en el siglo XIV. El esquema exterior de su vida nos recuerda el de San Antonio de Egipto. Siendo joven, Sergio se retiró a los bosques (equivalente norteño del desierto egipcio) y allí fundó una ermita dedicada a la Santa Trinidad. Al cabo de varios años de soledad, su lugar de retiro fue descubierto y él se vió rodeado de discípulos a quienes les sirvió de guía espiritual, es decir de 'anciano' o *starets*. Finalmente llegó a transformar la comunidad en un monasterio regular (a diferencia de San Antonio), que incluso antes de morir él, su monasterio se convirtió en el más importante del país; su Monasterio de la Santa Trinidad llegó a ocupar una posición tan central en el Principado de Moscovia como la del Monasterio de las Cuevas en la Rusia kievana.

Sergio mostró las mismas cualidades de *kenosis* y de auto-humillación que Teodosio; pese a su descendencia hidalga, vivió como campesino y se vestía con ropa mezquina. 'Sus vestidos eran del fieltro áspero y rústico de los campesinos, viejo y gastado, sin lavar, empapado de sudor, cubierto de remiendos.'[1] Cuando alcanzó su mayor fama, al ser nombrado Abad de una amplia comunidad, seguía trabajando en la huerta. Muchas veces cuando se les indicaba quién era a los visitantes, éstos quedaban incrédulos de que semejante figura pudiera ser Sergio, un personaje tan célebre. 'Vine a conocer a un profeta,' exclamó un viajero, disgustado, 'y me entregasteis a un mendigo.'[2] Igual que Teodosio, Sergio participó activamente en la vida política. Como amigo íntimo de los Grandes Duques de Moscú, procuró alentar la expansión de la ciudad, y resulta significativo el hecho de que antes de la batalla de Kulikovo, el Príncipe Dimitri Donskoy, jefe de las fuerzas rusas, se dirigiera específicamente a Sergio para pedirle su bendición.

1. San Epifanio, 'La Vida de San Sergio', que viene en Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, pp.69-70.
2. Epifanio, citado en Fedotov, op. cit., p.70.

Si bien se pueden trazar muchos paralelismos entre las vidas de Teodosio y de Sergio, cabe destacar también dos puntos de diferencia. En primer lugar, el Monasterio de las Cuevas, al igual que la mayoría de los monasterios en Rusia kievana, se localizaba en las afueras de una ciudad; en cambio el Monasterio de la Santa Trinidad fué fundado en el yermo a una gran distancia del mundo civilizado. Sergio fue de cierto modo explorador y colonizador, avanzando las fronteras de la civilización y sometiendo los bosques al cultivo. Tampoco fue el único monje colonizador de su época: hubo muchos ejemplos. Otros se desplazaban como lo había hecho él al bosque para hacerse ermitaños, pero como también ocurrió en el caso de Sergio, su ermita de pronto se vió transformada en un monasterio regular con agrupamiento de ciudadanos alrededor de las murallas. Luego se repite de nuevo el proceso: otra generación de monjes sale en busca de la vida solitaria en los bosques, todavía más remotos, los discípulos les siguen las huellas, se crean nuevas comunidades, se desmonta una nueva parte del bosque para la agricultura. El avance asegurado de los monjes colonos constituye uno de los rasgos más destacados de los siglos XIV y XV en Rusia. Desde Radonezh y otros centros monásticos se fue desenvolviendo con rapidez toda una red de comunidades religiosas que finalmente se extendían a lo largo del norte de Rusia, alcanzando hasta el Mar Blanco y el círculo ártico. Unas cincuenta comunidades fueron creadas por los discípulos de Sergio ya antes de que él muriera, y otras cuarenta más en la siguiente generación. Los monjes exploradores, además de colonos, eran también misioneros, ya que al ir penetrando hacia el norte, fueron predicando el cristianismo entre las tribus salvajes paganas, nativas del bosque que les rodeaba.

En segundo lugar, no hay nada en la experiencia religiosa de Teodosio que se pueda llamar específicamente místico; en cambio, Sergio nos devela una nueva dimensión de la vida espiritual. Fue contemporáneo con Gregorio Palamás, con lo que es posible que algo conociera del movimiento Hesicasta en Bizancio. De todos modos, las apariciones que le fueron concedidas a Sergio en la oración, según nos las describe su biógrafo Epifanio, solamente se pueden interpretar con sentido místico.

A Sergio se le ha denominado 'Constructor de Rusia', y lo fué de tres maneras: en el ámbito de la política, por fomentar el progreso de Moscú y la resistencia contra los tártaros; en el ámbito geográfico, por haber inspirado y promovido, él más que cualquier otra persona el gran avance de los monjes en los bosques; y en el sentido espiritual, por que mediante

su experiencia de la oración mística profundizó la vida interior de la Iglesia rusa. Quizás haya tenido más éxito que cualquier otro santo ruso en equilibrar y armonizar las funciones sociales del monaquismo con las místicas. Bajo su influencia y la de sus seguidores, los dos siglos entre 1350 y 1550 resultaron ser la Edad de Oro de la espiritualidad rusa.

Estos dos siglos fueron también la Edad de Oro del arte religioso en Rusia. Durante aquellos años los pintores rusos perfeccionaron las técnicas iconográficas tradicionales que heredaron de los bizantinos. La iconografía floreció sobre todo entre los hijos espirituales de San Sergio. No es coincidencia que el mejor icono ortodoxo desde el punto de vista artístico – la Santa Trinidad de San Andrés Ryublev (?1370-?1430) – haya sido pintado en homenaje a San Sergio y colocado en el monasterio de Radonezh.

Sesenta y un años tras la muerte de Sergio, el Imperio Bizantino sucumbió ante el avance de los turcos. La nueva Rusia que se formó tras la batalla de Kulikovo, y a la que el mismo santo tanto contribuyó, se vió llamada a desempeñar el papel de Bizancio como protectora del mundo ortodoxo. Resultó ser a la vez digna e indigna de esta vocación.

CAPÍTULO 5

La Iglesia bajo el Islam

> La fija perseverancia de la Iglesia griega en estos días de nuestra vida... pese a la Opresión y la Humillación impuestas por los turcos, y pese a los Deleites y a los Placeres seductivos de este mundo, sirven de prueba confirmatoria los Milagros y el Poder que le acompañaron en los primeros orígenes. Es verdaderamente admirable ver y contemplar la Constancia, la Resolución y la Sencillez con las que estos hombres pobres e incultos conservan su fé.
>
> *Sir Paul Rycaut,* The Present State of the Greek and Armenian Churches (*1679*)

IMPERIUM IN IMPERIO

'Nos resulta enormemente desagradable ver alzarse al creciente musulmán en todas partes, donde antiguamente se erguía la Cruz durante tanto tiempo, triunfante'; así escribe Edward Browne en 1677, poco después de llegar a Constantinopla en capacidad de capellán de la Embajada Inglesa. Para los griegos en 1453 también les debió resultar enormemente desagradable. Durante más de mil años la gente dió por sentado que el Imperio Cristiano de Bizancio era un ingrediente permanente en la Providencia mundial de Dios. Ahora, sin embargo, había sucumbido la 'ciudad protegida por Dios', y los griegos se vieron sometidos al dominio de los infieles.

No fue una transición fácil: pero se hizo menos difícil gracias a los mismos turcos quienes trataron a sus súbditos cristianos con una generosidad sorprendente. Los musulmanes del siglo XV mostraron un nivel de tolerancia para con los cristianos mucho mayor al que mostraron los Cristianos de occidente entre sí mismos durante la Reforma y el siglo XVII. El Islam respeta a la Biblia como libro sagrado y a Jesucristo como profeta; por lo tanto, según el punto de vista musulmán, la religión cristiana contiene determinados elementos erróneos pero no es completamente falsa, por lo cual los cristianos, como 'Gente del Libro', no deben ser tratados de la misma manera que los meros paganos. Según las enseñanzas del Islam, los cristianos no deben sufrir persecuciones, sino que se les debe permitir continuar observando su fé sin intervenciones, con tal de que se sometan apacible y sosegadamente al poder islámico.

Esos fueron los principios que le sirvieron de pauta al conquistador de Constantinopla, el Sultán Mohammed II. Antes de la captura de la ciudad, los griegos le pusieron el apodo de 'precursor del anticristo y Sennacherib segundo', pero se dieron cuenta en la práctica de que su estilo de gobernar era muy distinto a las expectativas. Al enterarse que el puesto de Patriarca estaba vacío, Mohammed hizo llamar al monje Gennadios y le elevó al trono patriarcal. Este Gennadios (?1405-?72), conocido como Jorge Scolarios antes de hacerse monje, era escritor prolífico y el teólogo más destacado de entre los griegos de su época. Fue adversario intransigente de la Iglesia de Roma, de hecho que su nombramiento puso el fin a la Unión de Florencia. Indudablemente habrá sido por motivos políticos que el Sultán eligió a propósito a un hombre de convicciones anti-latinas; siendo Gennadios el Patriarca, sería menos probable que los griegos solicitasen ayuda de parte de las naciones católico-romanas.

El Sultán presidió en persona la investidura del Patriarca, presentándole su báculo pastoral con la misma ceremonia solemne observada antiguamente por los autócratas de Bizancio. Fue un acto simbólico: Mohammed el Conquistador, campeón del Islam, se convirtió a la misma vez en protector de la Ortodoxia, asumiendo la función ejercida antaño por el Emperador cristiano. De manera que a los cristianos se les aseguraba su plaza propia en el orden de la sociedad turca; pero como ya se darían cuenta en poco tiempo, sería una plaza de inferioridad garantizada. El cristianismo bajo el Islam era una religión de segundo rango, y sus adherentes – ciudadanos también de segundo rango. Pagaban impuestos muy altos, llevaban una vestimenta diferente, y se les prohibía el servicio militar y el casamiento con mujeres musulmanas. No se le permitía a la Iglesia emprender trabajo misionero, y el convertir a la fé cristiana a un musulmán constituía un acto criminal. Desde el punto de vista material, todos los incentivos le incitaban al cristiano a apostatar y convertirse al Islam. Muchas veces la persecución directa sirve para unir y consolidar una Iglesia; pero a los griegos del Imperio Otomano les solían ser negadas las maneras más heroicas de testimoniar la fé, y en lugar de eso se les sometía a los efectos desmoralizadores de una presión social inexorable.

Y es más. Tras la caída de Constantinopla, a la Iglesia no se la dejaba revertir a la situación que prevalecía antes de la conversión de Constantino; paradójicamente, las cosas de Cesar vinieron a asociarse más estrechamente que nunca con las cosas de la Iglesia. Puesto que los

musulmanes no hacían ninguna distinción entre la religión y la política, desde su perspectiva era una condición imprescindible para convalidar el cristianismo como una religión independiente que los cristianos establecieran y organizaran su comunidad como una entidad política independiente, equivalente a un Imperio dentro del Imperio. He aquí que la Iglesia se convirtió en una institución civil y religiosa a la vez: pasó a nombrarse el *Rum Millet*, la 'nación romana'. La estructura eclesiástica fue convertida *in toto* en un departamento de administración civil. Los obispos se hicieron funcionarios gubernamentales, y el Patriarca era no sólo el dirigente espiritual de la Iglesia ortodoxa griega, sino también el gobernante civil del pueblo griego – es decir el *etnarca*, o *millet-bashi*. Este sistema perduró en Turquía hasta el año 1923, y en Chipre hasta el fallecimiento del Arzobispo Makarios III (en 1977).

El sistema de los *millet* tuvo una consecuencia de sumo valor: facilitó la supervivencia de la nación griega como entidad individual a lo largo de cuatro siglos de invasión ajena. Sin embargo, en cuanto a la vida de la Iglesia tuvo dos consecuencias penosas. En primer término produjo aquella confusión tan triste de la Ortodoxia con el nacionalismo. Una vez que la vida civil y política se centraba completamente en torno a la Iglesia, se les hizo prácticamente imposible a los griegos diferenciar entre la Iglesia y la nación. Siendo universal, la fé ortodoxa no ha de limitarse a una sola sociedad, cultura o lengua; sin embargo para los griegos del Imperio turco el 'helenismo' y la ortodoxia se entrelazaron de manera mucho más intrincada de lo que jamás se había producido en el Imperio bizantino. Los efectos de esta confusión persisten en nuestros tiempos.

En segundo término, la jerarquía superior de la Iglesia se vió involucrada en un proceso degradante de corrupción y de simonía. Al estar implicados en los asuntos seglares y políticos, los obispos cayeron fácilmente en la ambición y la codicia. Cada Patriarca sucesivo necesitaba el *berat* de parte del Sultán antes de poder acceder al cargo, y para obtener este documento hacía falta pagar un monto cuantioso de dinero. Luego el Patriarca se aprovechaba de su episcopado para recobrar los gastos a base de cobrarles a los obispos una cuota antes de consagrarles a la diócesis; los obispos, a su vez, cobraban un impuesto a los párrocos, quienes lo recaudaban de parte de sus congregaciones de feligreses. Lo que tal vez se había dicho del papado se podía aplicar acertadamente al Patriarcado Ecuménico bajo los turcos: todo se podía comprar.

Cuando eran varios los candidatos que se presentaban para el trono

patriarcal, los turcos efectivamente lo vendían al que más dinero apostaba en la subasta; y en seguida se dieron cuenta de que al nivel financiero les interesaba cambiar de Patriarca más frecuentemente, para multiplicar la frecuencia con la que se vendía el *berat*. Los Patriarcas se fueron deponiendo y reinstalando a una velocidad calidoscópica. 'De los 159 Patriarcas que ejercieron el cargo entre el siglo XV y el siglo XX, unos 105 fueron depuestos del trono por los turcos; 27 dimitieron, a menudo involuntariamente; 6 padecieron crueles asesinatos y fueron ahorcados, envenenados o ahogados; y tan sólo 21 fallecieron por causas naturales mientras estaban en posesión del poder.'[1] El mismo candidato a veces tomó el cargo en cuatro o cinco ocasiones distintas, además de que solía siempre haber unos cuantos ex-Patriarcas en el exilio aguardando inquietos la oportunidad de apoderarse otra vez del trono. La extrema inseguridad del Patriarca produjo naturalmente intrigas incesantes de parte de los Metropolitas del Santo Sínodo que esperaban sucederle, de hecho que el liderazgo eclesiástico se vió casi siempre dividido por la actitud áspera de varios partidos opuestos. 'Todo buen cristiano,' escribía un inglés del siglo XVII, residente en levante, 'debe contemplar con gran tristeza y compasión esta Iglesia otrora gloriosa, al verla desgarrarse y rajarse las entrañas para ofrecerlas de comida a los buitres y a los cuervos, y a las Criaturas salvajes y bestiales de este Mundo.'[2]

Si bien el Patriarcado de Constantinopla sufría un período de decadencia interior, por fuera su poder se expandió más que nunca. Los turcos consideraban al Patriarca de Constantinopla como jerarca de todos los cristianos ortodoxos bajo el dominio turco. Los demás Patriarcados también situados dentro del Imperio Otomano – los de Alejandría, Antioquía y Jerusalén – quedaban teóricamente independientes, pero en realidad se vieron subordinados. Las Iglesias de Bulgaria y de Serbia – ambas situadas igualmente en territorio otomano – perdieron por períodos toda su independencia hasta pasar a mediados del siglo XVIII directamente bajo el control del Patriarca Ecuménico. Pero en el siglo XIX, a medida que iba disminuyendo el poder de los turcos, también se fue retrayendo el alcance de las fronteras patriarcales. A las naciones que se independizaron de los turcos les resultaba poco práctico continuar sujetándose a la autoridad eclesiástica de un Patriarca residente en la capital turca e implicado en el sistema político de los turcos. El Patriarca

1. B.J. Kidd, *The Churches of Eatern Chrisrendom* (Londres 1927), p.304.
2. Sir Paul Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches* (Londres 1679), p.107.

resistió todo lo que pudo, pero al final tuvo que aceptar lo inevitable. Fueron apareciendo toda una serie de Iglesias nacionales en territorio patriarcal: la Iglesia de Grecia (formada en 1833, aprobada por el Patriarca de Constantinopla en 1850); la Iglesia de Rumania (formada en 1864, aprobada en 1885); la Iglesia de Bulgaria (restablecida en 1871, pero sin ser reconocida en Constantinopla hasta 1945); la Iglesia de Serbia (restaurada y reconocida en 1879). La reducción del Patriarcado es un proceso que ha continuado en el siglo presente, mayormente como consecuencia de la guerra, hasta que hoy en día los miembros en los Balcanes constituyen una menguada fracción de lo que fueron antaño en aquella época tan próspera de la soberanía otomana.

La ocupación turca afectó de dos maneras contrarias la vida intelectual de la Iglesia: por un lado produjo una mentalidad super-conservadora, y por el otro lado fue la causa de una cierta occidentalización. La Ortodoxia bajo los turcos tomó actitudes defensivas. El gran objetivo era el de la *supervivencia* – de mantenerse en marcha y aguardar a que mejorase la situación. Los griegos sostuvieron con tesón milagroso, la civilización cristiana que era el patrimonio de Bizancio, mas tuvieron pocas oportunidades de desarrollar esta herencia de modo creativo. Como era de esperar, solían contentarse nada más con repetir las fórmulas aceptadas, y con intrincarse en las posiciones heredadas del pasado. El pensamiento griego padeció una osificación y un endurecimiento que nos deben causar lástima; la tendencia conservadora, empero, tiene ciertas ventajas. A lo largo de un período tenebroso y peligroso de su historia los griegos consiguieron efectivamente conservar la tradición ortodoxa mayormente intacta. Los ortodoxos bajo el Islam tomaron como pauta las palabras dirigidas por San Pablo a Timoteo, 'Guarda el depósito de la fe que te ha sido confiado' (I *Timoteo* 6:20). Al fin y al cabo ¿qué lema más apropiado se podía haber escogido?

Sin embargo, al margen de la tendencia tradicionalista de la teología ortodoxa en los siglos XVII y XVIII existió otra tendencia distinta y contraria: la de las influencias que se infiltraban desde occidente. Resultó difícil para los ortodoxos bajo el dominio otomano mantener un buen nivel de formación y de erudición. Los griegos que deseaban tener una educación avanzada hubieron de desplazarse al mundo no-ortodoxo, a Italia y a Alemania, a París, e incluso a Oxford. Entre los teólogos griegos sobresalientes del período turco, unos pocos eran autodidactas, pero la gran mayoría se formaron en occidente bajo un profesorado católico-romano o protestante.

Desde luego, esto produjo una alteración en la interpretación de la teología ortodoxa. Los estudiantes griegos que se trasladaron a occidente estudiaban, por cierto, la patrística, pero únicamente aquellas obras de los Padres que les parecían oportunas a los profesores, quienes no eran ortodoxos. De hecho que en el Monte Athos se seguía leyendo la obra de Gregorio Palamás y los monjes seguían apreciando su enseñanza espiritual; en cambio, la mayoría de los teólogos griegos eruditos del período turco la ignoraban completamente. En los escritos de Eustratios Argenti (fallecido en ?1758), el teólogo griego más capacitado de su generación, no cita ni una sola vez a Palamás; esto es un ejemplo típico. Una indicación muy característica de las condiciones en las que se han encontrado los estudios teológicos del mundo griego ortodoxo durante los últimos cuatro siglos es el hecho de que una de las obras principales de Palamás, *Las Triadas en Defensa de los Santos Hesicastas,* no fué publicada en su mayor parte hasta el año 1959.

Existía el peligro concreto de que los griegos que fueron a estudiar a occidente perdieran su mentalidad ortodoxa y quedaran escindidos de la tradición viviente que es la Ortodoxia, por mucho que intentasen permanecer fieles a su propia Iglesia. Les costaba trabajo evitar acomodarse a la manera occidental de ver la teología; fuese o no cosa deliberada, los griegos en occidente aprendieron a manejar la terminología y dialéctica ajenas a las de su propia Iglesia. La teología ortodoxa padeció una *pseudomórfosis,* según lo denomina, certeramente, el Padre Georges Florovsky, teólogo ruso (1893-1979). El pensamiento religioso del período turco se puede dividir en dos categorías generales, la de los 'latinistas' y la de los 'protestantistas'. Pero no se debe exagerar el impacto de la influencia occidental. Aunque los griegos hicieran uso de las formas exteriores que aprendieron en occidente, en cuanto al contenido de su pensamiento permanecieron casi todos fundamentalmente ortodoxos. La tradición se vió a veces alterada al forjarse en moldes ajenos – alterada sí, puede ser, pero no destrozada del todo.

Teniendo en cuenta, pues, estas tendencias bipartitas del tradicionalismo y de la occidentalización, volvamos ahora a los desafíos de la Reforma y de la Contra-Reforma que tuvo que afrontar el mundo ortodoxo.

REFORMA Y CONTRA-REFORMA: EL DOBLE IMPACTO

Las fuerzas de la Reforma encontraron el acceso cortado cuando llegaron a las fronteras de Rusia y el Imperio turco, de manera que la Iglesia ortodoxa nunca experimentó ni Reforma ni Contra-Reforma. Sin embargo, nos equivocaríamos al pensar que estos dos acontecimientos no influyeron nada en la Ortodoxia. Habían muchos medios de contacto: los ortodoxos, como ya vimos, iban a estudiar a occidente; los jesuitas y los franciscanos, enviados al mediterráneo levantino, emprendieron un trabajo misionero entre los ortodoxos; los jesuitas trabajaban también en Ucrania; las embajadas en Constantinopla, tanto de los países católico-romanos como de los protestantes, tenían una función religiosa además de la política. Durante el siglo XVII este contacto provocó una evolución importante en la teología ortodoxa.

El primer intercambio de perspectivas entre ortodoxos y protestantes comenzó en 1573, cuando una delegación de profesores luteranos de la universidad de Tübingen, protagonizado por Jakob Andreae y Martín, rindió visita al Patriarca Jeremías II de Constantinopla y le entregó una copia de la Confesión de Augsburgo traducida al griego. Seguramente esperaban iniciar algún tipo de Reforma entre los griegos; según dijo Crusius, con cierta ingenuidad: 'Si acaso se preocupan por la salvación eterna de sus almas, deben juntarse con nosotros y abrazar nuestras enseñanzas, ¡si no perecerán para siempre!' Sin embargo Jeremías, en las tres *Respuestas* que les dió a los teólogos de Tübingen (con fecha de 1576, 1579, 1581), adhirió con firmeza a las posturas tradicionales ortodoxas sin mostrarse de ningún modo propenso al protestantismo. Los luteranos le enviaron respuestas a las primeras dos cartas, pero en su tercera el Patriarca cerró la correspondencia al sentir que las relaciones no tendrían salida: 'Sigan Ustedes su propio camino, sin tratar más en las cartas el tema de la doctrina; y si es que vuelven a escribir, háganlo nada más por motivos de amistad.' El episodio nos da una idea del interés que sentían los Reformadores por la Iglesia ortodoxa. Las *Respuestas* del Patriarca tienen importancia al constituir la primera *crítica* clara y autoritaria de las doctrinas de la Reforma desde un punto de vista ortodoxo. Los temas principales tratados por Jeremías fueron los del albedrío y la gracia, las Sagradas Escrituras y la Tradición, los sacramentos, la oración por los muertos, y la invocación de los santos.

Durante la visita desde Tübingen, los luteranos y los ortodoxos se

portaron con gran cortesía mutua, ambiente muy distinto al del primer encuentro que hubo entre los de la Ortodoxia y los de la Contra-Reforma. Esto se realizó en Ucrania, fuera de los límites del Imperio turco. Tras la derrota del poder kievano por los tártaros, un territorio extenso del sur-oeste de Rusia que abarcaba la misma ciudad de Kiev fue sumergida en Lituania y Polonia; esta parte sur-occidental de Rusia suele conocerse como la 'Rusia Menor' o Ucrania. Los reinos de Polonia y de Lituania se unieron bajo un sólo monarca en 1386; en conclusión mientras que el soberano del reino combinado y la mayoría de los súbditos eran católicos romanos, una numerosa minoría de la población era rusa y ortodoxa. La situación de aquellos ortodoxos de la Ucrania resultaba muy desagradable. Pertenecían a la jurisdicción del Patriarca de Constantinopla, personaje que ejercía poco poder efectivo en tierra polaca; los obispos ortodoxos eran nombrados no por la Iglesia sino que por el Rey católico romano de Polonia, y a menudo eran elegidos para el episcopado cortesanos carentes de cualidades espirituales.

Hacia fines del siglo XVI brotó entre los cristianos orientales de Ucrania una tendencia a favor de la unión con Roma. En 1596, al reunirse el Concilio de Brest-Litovsk, seis de los ocho obispos presentes, inclusive el Metropolita de Kiev, Miguel Ragoza, votaron en favor de la unión con Roma, aunque los dos obispos restantes además de un cuantioso número de los delegados monásticos y parroquiales eligieron seguir siendo ortodoxos. De hecho que se produjo una división aguda: por un lado, los ortodoxos; por el otro, los 'Católicos Griegos', los 'Católicos del Rito Oriental', o los 'Uniatas' según las varias denominaciones que se han atribuido a este grupo. Los Católicos Griegos aceptaron los principios establecidos por el Concilio de Florencia: reconocieron la supremacía del Papa, pero se les autorizó conservar sus costumbres tradicionales, como la de los sacerdotes casados, y también siguieron empleando la Liturgia bizantina, aunque con el tiempo se fueron infiltrando en ella elementos de origen occidental. Es decir que por fuera se diferenciaban poco los Católicos del Rito Oriental de los ortodoxos. Cabe preguntarse ¿hasta qué punto se enteraba la población inculta campesina del verdadero significado del desacuerdo?

Los ortodoxos que permanecieron en Polonia sufrieron una represión severa de parte de las autoridades católicas romanas, y no cabe duda de que la Unión de Brest sirvió para amargar las relaciones de la Ortodoxia con Roma desde 1596 hasta hoy. La persecución, no obstante, logró vigorizar de varias maneras la vida eclesiástica. Los laicos se

solidarizaron en la defensa de la Ortodoxia, y en muchos sitios donde el clero superior desertó de la Iglesia ortodoxa a la romana, la tradición ortodoxa fue sostenida por poderosas asociaciones laicas, llamadas Hermandades (*Bratstva*). Para poder responder a la propaganda jesuítica, montaron imprentas y publicaron libros en defensa de la Ortodoxia; para contrarrestar la influencia de las escuelas de los jesuitas, organizaron sus propias escuelas ortodoxas. Sobre 1650 Ucrania tenía el nivel más alto de educación que en cualquier otra parte del mundo ortodoxo; los estudiantes de Kiev que viajaron a Moscú en esta época elevaron mucho el nivel intelectual de la Rusia Mayor. El rol que tomó Pedro de Moghila, Metropolita de Kiev de 1633 a 1647, en esta revivificación intelectual fué muy destacado, por lo que volveremos sobre él un poco más adelante.

Uno de los representantes del Patriarcado de Constantinopla en Brest en 1596 fué un joven sacerdote griego con el nombre de Cirilio Lukaris (1572-1638). Si bien fuese como consecuencia de las experiencias que tuvo en Ucrania o bien por las amistades que contrajo más tarde en Constantinopla, en su vida posterior manifestó siempre una actitud de fuerte hostilidad hacia la Iglesia de Roma. Al ser nombrado Patriarca Ecuménico, se empeñó en combatir la influencia católica romana dentro del Imperio Otomano. Desgraciadamente, pero quizás inevitablemente, en la lucha contra la 'Iglesia Pápica' (término empleado por los griegos), Cirilio se involucró profundamente en la política. Se dirigió lógicamente a las embajadas protestantes en Constantinopla, como también sus adversarios jesuitas se dirigieron, a su vez, a los representantes diplomáticos de los estados católicos romanos. Pero además de solicitar el apoyo político de los diplomáticos protestantes, Cirilio sucumbió también a la influencia protestante en el campo de la teología, de hecho que su *Confesión*[1] (publicada por primera vez en Ginebra en 1629) contiene unas enseñanzas de índole calvinista inequívocas.

La tenencia patriarcal de Cirilio constituye una prolongada serie de intrigas turbulentas, que nos ejemplifica de modo lúgubre el estado tormentoso del Patriarcado de Constantinopla bajo los otomanos. Tras ser depuesto seis veces del trono patriarcal y reinstalarse otras seis, al final fue estrangulado por los jenízaros turcos y su cadáver fue arrojado a las aguas del Bósforo. Finalmente, su vida fue algo trágica, ya que probablemente fue el dignatario más brillante de la sede patriarcal desde

1. Por 'Confesión' debe entenderse declaración de la fe, una declaración solemne de las creencias religiosas.

la época de San Fotio. Si hubiese vivido circunstancias más oportunas, en vez de ser víctima de las intrigas políticas, podría haber aprovechado mejor su talento excepcional.

El calvinismo de Cirilio fué rechazado aguda y rápidamente por sus correligionarios ortodoxos, y su *Confesión* fue condenada en unos seis concilios locales entre 1638 y 1691. Dos otros jerarcas de la Iglesia ortodoxa, que fueron Pedro de Moghila y Dositeo de Jerusalén, publicaron Confesiones propias en reacción directa a la de Cirilio. La *Confesión Ortodoxa* de Pedro fue compuesta en 1640 y se basó enteramente en los manuales de los católicos romanos. Fué aprobada en el Concilio de Jassy en Rumania (1642), después de ser repasada y corregida por el griego Meletios Syrigos, que tuvo que alterar sobre todo los textos sobre la consagración eucarística (atribuida por Pedro exclusivamente a las Palabras de Institución) y el Purgatorio. Aún en su forma redactada, la Confesión de Moghila sigue siendo el documento de carácter más católico romano que jamás fuera adoptado por un Concilio oficial de la Iglesia Ortodoxa. Dositeo, Patriarca de Jerusalén de 1669 a 1707, también se basaba en fuentes católico-romanas. La *Confesión* de él fue ratificada en 1672 por el Concilio de Jerusalén (conocido también como el Concilio de Belén), y en ella se proponen respuestas, punto por punto, con suma claridad y concisión, a la *Confesión* de Cirilio. Los temas principales en que difieren Cirilio y Dositeo son los cuatro siguientes: la cuestión del albedrío, la gracia y la predestinación; la doctrina de la Iglesia; el número y la naturaleza de los sacramentos; y la veneración de los iconos. En el discurso sobre la Eucaristía, además de adoptar el término latino de la *transubstanciación,* Dositeo también emplea la dicotomía escolástica entre la *substancia* y los *accidentes*;[1] y en la defensa de la oración por los muertos, por poco nos expone la doctrina romana del Purgatorio, aún sin pronunciar explícitamente el vocablo Purgatorio. Sin embargo, en general la *Confesión* de Dositeo es menos latina que la de Moghila, y desde luego debe ser considerado como texto de suma importancia en la historia de la teología ortodoxa del siglo XVII. Frente al calvinismo de Lukaris, Dositeo desplegó las armas que tenía a mano, que eran armas latinas (dadas las circunstancias quizás haya sido el único remedio que le quedaba); pero esas armas, por latinas que fuesen, sirvieron para defender una fé que no era romana sino ortodoxa.

Fuera de Ucrania, las relaciones de los ortodoxos y los católicos

1. Véase la página 256, nota no. 1.

romanos en el siglo XVII solían ser cordiales. En muchos lugares del mediterráneo levantino, sobre todo en las islas griegas bajo dominio veneciano, los griegos y los latinos compartían los actos litúrgicos; leemos incluso que los católicos romanos celebraron procesiones del Bendito Sacramento en las que participaban los clérigos ortodoxos con pleno poderío, con todas las vestimentas, con velas y con pendones. Los obispos griegos solían invitar a los misioneros latinos a predicar en las Iglesias o a confesar a los feligreses. Pero a partir de 1700 el contacto amistoso fué menos frecuente, hasta que en 1750 había casi desaparecido. En 1724 un gran número de ortodoxos del Patriarcado de Antioquía se sometió a la jurisdicción de Roma; a partir de eso, por temor de que ocurriera lo mismo en otros lugares del Imperio turco, las autoridades ortodoxas se volvieron más estrictas con relación a los católicos romanos. La antipatía para con Roma culminó en 1755, al declarar los Patriarcas de Constantinopla, Alejandría y Jerusalén que el bautizo latino era completamente inválido y al exigir que todos los conversos a la Ortodoxia fueran rebautizados. 'El bautizo practicado por los herejes debe ser repudiado y abominado,' según anunciaba el decreto, porque son 'aguas que no benefician ... incapaces de santificar a los receptores, y que no valen para lavar los pecados'. Esta medida siguió vigente en el mundo griego hasta fines del siglo XIX, sin observarse, empero, en la Iglesia rusa; los rusos generalmente bautizaban a los conversos del catolicismo romano durante el período de 1441 a 1667, pero a partir de 1667 abandonaron aquel uso.

Los ortodoxos del siglo XVII tuvieron contacto no sólo con los católicos romanos, luteranos y calvinistas, sino también con la Iglesia Anglicana. Cirilio Lukaris mantuvo una correspondencia con el Arzobispo Abbot de Cantórbery, y además de aquello el futuro Patriarca de Alejandría, Mitrofanis Kritopoulos, estudió en Oxford de 1617 a 1624. Kritopoulos fue autor de una *Confesión* de tendencias un tanto protestantes, pero que se usa bastante en la Iglesia ortodoxa. Alrededor de 1694 se planteaba fundar un 'Colegio Griego' en Gloucester Hall de Oxford (actualmente el Colegio oxoniense de Worcester), y llegaron a ser enviados incluso unos diez estudiantes griegos a Oxford: pero el plan fracasó por falta de financiación, y a los griegos les pareció tan menguada la comida y el alojamiento que huyeron. De 1716 a 1725 se mantuvo una correspondencia muy interesante entre los ortodoxos y los No-Jurantes (un grupo de anglicanos que se separó del cuerpo principal de la Iglesia de Inglaterra en 1688, al rehusarse jurar su lealtad al usurpador Guillermo

de Orange). Los No-Jurantes se dirigieron a los cuatro Patriarcados de oriente y a la Iglesia de Rusia, con esperanzas de establecer comunión con los ortodoxos. Mas no pudieron los No-Jurantes aceptar la enseñanza ortodoxa que concierne la presencia de Cristo en la Eucaristía; también les molestaba la veneración ortodoxa a la Madre de Dios, los santos, y los Sagrados Iconos. Con el tiempo la correspondencia se suspendió sin haberse llegado a ningún acuerdo.

Si se mira con retrospección el trabajo de Moghila y de Dositeo, los Concilios de Jassy y de Jerusalén, y la correspondencia cruzada con los No-Jurantes, resulta sorprendente observar lo limitada que estaba la teología griega en este período: no hallamos la *plenitud* de la tradición ortodoxa. Sin embargo, los concilios del siglo XVII contribuyeron de manera permanente y constructiva a la ortódoxia. Las polémicas de la Reforma produjeron una nueva problemática que no habían tenido que afrontar ni los Concilios Ecuménicos ni la Iglesia del Imperio Bizantino posterior: en el siglo XVII los ortodoxos se vieron obligados a reflexionar con todavía más esmero sobre los sacramentos, como también sobre la naturaleza y autoridad de la Iglesia. Era importante para los ortodoxos hacer conocer su modo de pensar en cuanto a estos temas, y definir su posición relativa a las nuevas enseñanzas procedentes de occidente; esta fue la tarea que cumplieron los concilios del siglo XVII. Estos concilios fueron locales, pero el contenido de sus decisiones pasó a ser aprobado por la Iglesia ortodoxa entera. Los concilios del siglo XVII comprueban, lo mismo que los antecedentes hesicastas de tres siglos antes, que la creatividad teológica en la Iglesia ortodoxa no quedó agotada tras el período de los siete Concilios Ecuménicos. Se siguieron elaborando nuevas doctrinas que todo creyente ortodoxo ha de aceptar como parte íntegra de su fé.

A lo largo del período turco las tradiciones del Hesicasmo permanecieron vivas, sobre todo en el Monte Athos. He aquí que durante la segunda mitad del siglo XVIII surgió un movimiento importante de renovación espiritual, cuyos efectos se siguen notando en la actualidad. Sus protagonistas, llamados Kolyvades, quedaron asustados por la cantidad de griegos, correligionarios suyos, que sucumbían a las influencias de la Ilustración occidental. Los Kolyvades estaban convencidos de que la reanimación de la nación griega se realizaría no a base de las ideologías seglares que estaban de moda en occidente, sino que había que regresar a los orígenes verdaderos del cristianismo ortodoxo – lo cual suponía el redescubrimiento de la teología patrística y de la vida litúrgica ortodoxa.

Precisaban de la comunión frecuente – cotidiana, si fuese posible – a pesar de que en aquella época la mayoría de los ortodoxos solía comulgar solamente tres o cuatro veces al año. Con este motivo, los Kolyvades se vieron acosados tanto en la Monte Santo como en otros lugares, pero el concilio que se celebró en Constantinopla en 1819 les respaldó y afirmó que desde un principio los fieles podían recibir el sacramento en cada ocasión que se celebraba la Eucaristía, con tal de prepararse para ello de manera adecuada.

Uno de los frutos más notables de la renovación espiritual fue la publicación de la *Philokalia*, una antología muy amplia de textos ascéticos y místicos escritos entre el siglo IV y el XV. Se publicó en Venecia en 1782: es un tomo de bastante grande, compuesto de 1.207 páginas folio. Los editores fueron ambos miembros destacados del movimiento Kolyvades: San Macario (Notaras), Metropolita de Corinto (1731-1805), y San Nicodemo de la Monte Santo (el 'Hagiorítico', 1748-1809), que fué justamente nombrado 'una enciclopedia del conocimiento athonita de su época'. La *Philokalia*, que era destinada por los recopiladores tanto a los laicos del mundo exterior como a los monjes, se concentra especialmente en la teoría y la práctica de la oración interna, y sobre todo de la oración de Jesús. Al principio tuvo un impacto muy reducido en el mundo griego, y transcurrió más de un siglo antes de que se volviese a publicar. Pero la traducción eslavónica publicada en Moscú en 1793 contribuyó decisivamente al renacimiento de la espiritualidad rusa en el siglo XIX, y pasando a la época moderna, a partir de los años 50 de este siglo, se le ha prestado mayor atención a la *Philokalia* igualmente en el mundo de habla griega. Se han producido traducciones también en otros idiomas, que han ido atrayendo un número cuantioso e inesperado de lectores. En efecto, la *Philokalia* fué una inyección espiritual de acción retardada, ya que la verdadera 'edad de la *Philokalia*' resultó ser la segunda mitad no del siglo XVIII sino del XX.

Nicodemo colaboró también en la recopilación de muchos otros textos, entre los que se destacan los escritos de San Simeón el Nuevo Teólogo, amén de preparar una versión de la obra de Gregorio Palamás, aunque ésta nunca llegó a ser publicada. Dada la profunda antipatía que sentían los griegos hacia los católicos romanos en aquella época, nos puede sorprender el hecho de que Nicodemo trabajó también en algo de literatura religiosa de proveniencia católica romana; adaptó para el uso de los lectores griegos ortodoxos las obras de Lorenzo Scupoli y de Ignacio de Loyola, fundador de los jesuitas.

Otro monje ortodoxo del siglo XVIII, San Kosmas de Etolia (1714-79), contribuyó a la reanimación del pueblo griego por medio no de los libros sino de la evangelización misionera. Su trabajo es parecido al de John Wesley. En una época en la que la vida religiosa y cultural de los griegos bajo el dominio de los turcos estaba sumergida a un nivel bajísimo de productividad, Kosmas emprendió una serie de viajes apostólicos por Grecia continental y por las islas, predicando ante enormes muchedumbres. Establecía una conexión íntima entre la fe ortodoxa griega y el idioma griego, de hecho que en cada sitio donde llegaba fundaba escuelas griegas. Finalmente fué ejecutado por las autoridades otomanas. Fué uno de los numerosos 'Nuevos Mártires' que sufrieron por la fé en el período turco.

Se ha comentado, y con justicia, que si bien da mucha pena contemplar el estado de la Ortodoxia en tiempos de los turcos, también nos debe ocasionar cierta admiración. Pese a las condiciones lamentables y desalentadoras que vivió la Iglesia ortodoxa bajo el dominio otomano, jamás se desanimó. Hubo por supuesto gran cantidad de apostasías al Islam, pero en Europa por lo menos las conversiones no fueron tantas como era de esperar. La corrupción de la administración superior de la Iglesia, por mucho que nos deprima, tuvo muy pocas repercusiones en la vida cotidiana del creyente normal y corriente, que tuvo siempre la posibilidad de asistir un domingo tras otro a las liturgias en su iglesia parroquial. Lo que mantuvo la ortodoxia viva, más que cualquier otra cosa en aquellos días tenebrosos y amenazantes, fue la Santa Liturgia.

CAPÍTULO 6

Moscú y San Petersburgo

El sentido de la presencia de Dios – de lo sobrenatural – me parece que penetra en la vida de los rusos más que en la de cualquiera de las naciones occidentales.

H.P. Liddon, Canónigo de la Catedral de San Pablo en Londres, tras realizar una visita a Rusia en 1867

MOSCÚ, LA TERCERA ROMA

Tras ser capturada Constantinopla en 1453, quedaba tan sólo una nación capaz de asumir el liderazgo de la cristiandad del este. La mayor parte de Bulgaria, Serbia y Rumania ya quedaba conquistada por los turcos, y el resto sería en poco tiempo también absorbido. La metrópolis de Kiev pasó bajo el dominio de los gobernantes católico-romanos de Polonia y Lituania. Sólo quedaba la Moscovia. No les parecía una coincidencia a los moscovitas el hecho de que en el momento cuando feneció el Imperio Bizantino, ellos mismos estaban a punto de desprenderse de los últimos vestigios de la soberanía tártara: parecía indicar que Dios les concedía la libertad por que les había elegido para ser los sucesores de Bizancio.

La tierra y la Iglesia moscovitas ganaron su emancipación a la misma vez, más bien por fuerza de las circunstancias que por intención humana. Hasta entonces, el Patriarca de Constantinopla nombraba al jefe de la Iglesia rusa, es decir al Metropolita. En la época del Concilio de Florencia, el Metropolita, Isidro, era griego. Como partidario destacado de la unión con Roma, Isidro volvió a Moscú en 1441 y pregonó los decretos florentinos, pero contaba con poco apoyo de parte de los moscovitas: fue encarcelado por el Gran Duque, pero tras una breve temporada logró escaparse y regresó a Italia. La sede principal, por lo tanto, quedó vacía; mas los rusos no podían pedirle al Patriarca enviarles otro Metropolita porque hasta el año 1453 los acuerdos del Concilio de Florencia seguían vigentes para las autoridades oficiales de la Iglesia de Constantinopla. Al no querer actuar de modo unilateral, los rusos demoraron durante varios años, hasta que al final, en 1448, se reunió en Moscú un concilio de los obispos rusos con la finalidad de elegir un Metropolita sin tener que

consultar ya previamente a las autoridades de Constantinopla. Tras ser abandonada por los constantinopolitanos la Unión de Florencia, en 1453, se restableció la comunión entre el Patriarcado y Rusia, pero a condición de que los rusos siguieran nombrando su propio jerarca principal. A partir de entonces, la Iglesia de Moscú se hizo autocéfala. La Metrópolis de Kiev, sin embargo, continuó bajo la jurisdicción de Constantinopla hasta 1686, cuando pasó a la de Moscú, aunque ocurriera sin la bendición del Patriarca Ecuménico.

La idea de que Moscú era sucesora de Bizancio se vió reforzada por un casamiento. En 1472, Iván III 'el Grande' (reinó de 1462 a 1505) contrajo matrimonio con Sofía, la nieta del último Emperador bizantino. A pesar de que Sofía tenía hermanos, lo cual significaba que no era la heredera legal del trono imperial, el casamiento sirvió para establecer un vínculo dinástico con Bizancio. El Gran Duque de Moscú empezó a atribuirse los títulos bizantinos de 'autócrata' y 'Czar' (forma adaptada de la palabra romana 'Caesar'), y tomó como emblema estatal el símbolo del aguila bicéfala de Bizancio. La gente empezó a tenerla a Moscú como 'la tercera Roma'. La primera Roma, según lo que se decía, había sucumbido ante los bárbaros, y luego ante la herejía; la segunda Roma, que era Constantinopla, había a su vez caído en la herejía con ocasión del Concilio de Florencia, y sufrió el castigo de ser capturada por los turcos. Moscú, por lo visto, era sucesor de Constantinopla, la tercera Roma y la última, el centro de la cristiandad ortodoxa. El monje Filoteos de Pskov propuso este argumento en una carta célebre que hizo enviar en 1510 al Czar Basilio III:

> Quisiera añadir unas cuantas palabras sobre el Imperio ortodoxo actual de nuestro soberano: constituye el único Emperador [Czar] terrestre de los cristianos, el jefe de la Iglesia apostólica que ahora ya no se sitúa ni en Roma ni en Constantinopla, sino en la ciudad bendita de Moscú. Ella sola alumbra el mundo entero, más brillante que el sol... Todos los Imperios cristianos han desaparecido, y en lugar de ellos se yergue solo el Imperio de nuestro soberano conforme con los libros proféticos. Cayeron dos Romas, pero la tercera ya se alzó y cuarta no habrá jamás.'[1]

Esta concepción de Moscú que se sitúa como 'la tercera Roma' tiene cierta aptitud cuando se aplica al Czar: el Emperador de Bizancio en su época actuó como campeón y protector de la Ortodoxia, así como

1. Citado en Baynes y Moss, *Byzantium: an Introduction*, p.385.

ahora el autócrata de Rusia era llamado a cumplir la misma función. En la esfera religiosa, sin embargo, tuvo una aplicación más reducida, ya que el jefe de la Iglesia rusa nunca llegó a suplantarle al Patriarca de Constantinopla; efectivamente, nunca ocupó un rango de honor mayor al quinto en la jerarquía ortodoxa, después del Patriarca de Jerusalén.

Al realizarse, por fin, el ensueño de San Sergio – la Rusia liberada de los tártaros – se produjo una triste separación entre sus descendientes espirituales. Sergio supo armonizar las dos dimensiones del monaquismo – la social con la mística – pero con la llegada de sus sucesores las dos se dividieron de nuevo. La separación se manifestó públicamente por primera vez en un concilio de la Iglesia que se celebró en 1503. En la culminación de este concilio, se levantó a hablar San Nilo de Sora (Nil Sorsky, ?1433-1508), monje procedente de una ermita remota del bosque allende el río Volga, y se lanzó a criticar a los monasterios terratenientes (aproximadamente un tercio de la tierra rusa por aquel entonces pertenecía a los monasterios). San José, Abad del monasterio de Volokalamsk (1439-1515), le contestó saliendo a la defensa de las posesiones monásticas. La mayoría del concilio respaldó a José; más había otros miembros de la Iglesia rusa que estaban de acuerdo con Nilo – mayormente los ermitaños que vivían como él al este del río Volga. Los partidarios de José se llamaron los Posesores, los de Nilo y los 'ermitaños de ultra-Volga' se llamaron los No-Posesores. Durante los siguientes veinte años se produjo mucha tensión entre los dos partidos. Al final, en 1525-6, los No-Posesores atacaron al Czar Basilio III por divorciarse injustamente de su esposa (la Iglesia ortodoxa permite el divorcio, pero solamente por determinadas razones); el Czar, a continuación, metió a los líderes 'No-Posesores' en la cárcel, e hizo cerrar las ermitas de ultra-Volga. La tradición de San Nilo se convirtió en un movimiento clandestino, y aunque nunca desapareció del todo, tuvo una influencia muy reducida en la Iglesia rusa. De momento, salió triunfante la causa de los Posesores.

La polémica sobre los monasterios propietarios se originó en la discrepancia entre dos concepciones distintas de la vida monástica, y más allá de aquello en dos concepciones distintas de la relación entre la Iglesia y el mundo. Los Posesores recalcaban los deberes sociales implícitos en el monaquismo: forma parte del trabajo de los monjes cuidar de los enfermos y de los pobres, ser hospitalarios y promulgar la enseñanza; para cumplir eficazmente con estas tareas, los monasterios necesitan dinero, por lo tanto deben poseer terrenos. Los monjes (según

argüían ellos) no gastaban para ellos lo que ganaban, sino que lo tenían en administración a nombre de los demás. Había un dicho que circulaba entre los seguidores de José: 'La riqueza de la Iglesia es la riqueza de los pobres.'

Los No-Posesores, por otro lado, insistían en que la caridad es un deber primariamente de laicos, y que la tarea principal del monje es ayudar a los demás por medio de la oración y dándoles el ejemplo. Para desempeñar estas obligaciones lo mejor posible, le hace falta al monje atenerse a un estado de desinterés en cuanto al mundo, y el desinterés auténtico es algo que solamente pueden conseguir los que se someten al voto de la pobreza. Los monjes terratenientes no pueden evitar enredarse en preocupaciones seglares, y al sumergirse en asuntos mundanos, empiezan a actuar y a pensar también de manera mundana. Según lo expresa el monje Vassian (el Príncipe Patrikiev), discípulo de Nilo:

> ¿Dónde, en toda la tradición del Evangelio, de los Apóstoles y de los Padres, se manda que los monjes han de adquirir pueblos numerosos y de esclavizar los paisanos a la hermandad? ... Nosotros ojeamos el monedero de los ricos, les adulamos, serviles, y les lisonjeamos para apoderarnos de algún que otro pueblecillo de por allá... Maltratamos, robamos y vendemos a nuestros hermanos cristianos. Les torturamos y les azotamos como a las fieras.'[1]

Las protestas de Vassian contra la tortura y los azotes nos hacen pensar en otro asunto que también provocó polémica entre los dos partidos: el del tratamiento de los herejes. José mantuvo la opinión de predominio más o menos universal en la cristiandad de aquella época: que si los herejes se portan de modo rebelde, la Iglesia debe recurrir a los medios civiles como la prisión, la tortura y si es preciso el fuego. Nilo, en cambio, condenó toda forma de violencia y de coerción hacia los herejes. Sólo hace falta recordar la manera de tratar a los herejes que caracteriza a los Protestantes y a los Católicos Romanos de Europa occidental durante la Reforma, para apreciar lo excepcionales que fueron las actitudes de Nilo, de tolerancia y respeto a la libertad humana.

La cuestión de los herejes implica a su vez una problemática más amplia, que involucra las relaciones entre Iglesia y Estado. Nilo consideraba la herejía como un asunto espiritual, que debía resolverse por las autoridades eclesiásticas sin intervenciones estatales; José solicitaba la ayuda de las fuerzas estatales. Por lo general, Nilo trazaba

1. Citado en B. Pares, *A History of Russia* (tercera edición, Londres ?1936), p.93.

una línea más tajante que la de José entre los asuntos de Cesar y los de Dios. Los Posesores eran partidarios leales de la visión de Moscú como la tercera Roma; al afirmar una fuerte alianza entre la Iglesia y el Estado, tomaron parte plenamente en la política, así como lo hizo Sergio, más quizás fueron menos cautelosos que Sergio en lo de impedir que la Iglesia se hiciese sirviente del Estado. Los No-Posesores, a su vez, tenían conciencia viva del testimonio profético y metafísico del monaquismo. Los josefitas corrían peligro de identificar el Reino de Dios con algún reino de la tierra; en cambio, Nilo se dio cuenta de que la Iglesia terrenal ha de ser la Iglesia siempre peregrina. Si bien José y su partido eran grandes patriotas y nacionalistas, los No-Posesores se concentraron más en la universalidad, es decir en la Catolicidad, de la Iglesia.

Conviene añadir que las divergencias entre los dos partidos no pararon en esto: diferían además en sus concepciones acerca de lo que era la devoción y la oración cristianas. José enfatizaba en el rol de las reglas y de la disciplina, Nilo en la relación interior y personal del alma con Dios. José subrayaba el rol de la belleza en los actos litúrgicos, Nilo temía que la belleza se convirtiese en ídolo: el monje (según Nilo) es devoto no sólo de la pobreza externa, sino del auto-despojo total, por lo que debe precaver que la devoción a los iconos preciosos o a la música sagrada no se interponga entre él y Dios. (En lo de sospechar la belleza, Nilo nos muestra una especie de puritanismo – por poco iconoclasta – poco habitual en la espiritualidad rusa.) José tuvo en cuenta la importancia de los oficios comunales y de la oración litúrgica:

> El hombre puede rezar en su cuarto privado, pero en tal caso nunca rezará del mismo modo que reza en la Iglesia... donde los cánticos de muchas voces se alzan al unísono hacia Dios, donde todos no tienen más que un solo pensamiento y una sola voz en la unidad del amor... En las alturas los serafines proclaman el Trisagion, y aquí abajo la multitud humana entona el mismo himno. El cielo y la tierra festejan juntos, unidos en el agradecimiento, unidos en la alegría, unidos en el gozo.'[1]

A Nilo, por su parte, le interesaba principalmente la oración mística más que la litúrgica: antes de asentarse en Sora había sido monje en el Monte Athos, de hecho conoció directamente la tradición bizantina hesicasta.

La Iglesia rusa hizo bien en apuntar cosas buenas en las enseñanzas

1. Citado por J. Meyendorff, 'Une controversie sur le rôle social de l'Église. La querelle des biens ecclésiastiques au XVIe siècle en Russie', en la revista *Irinikon*, vol. xxix (1956), p.29.

tanto de José como de Nilo, y canonizó a ambos. Cada uno de ellos heredó una parte de la tradición de Sergio, pero sólo una parte nada más: Rusia necesitaba de los josefitas así como de los usos monásticos del ultra-Volga, ya que los unos complementaron a los otros. Fue una lástima, desde luego, que los dos partidos entraran en conflicto, y que la tradición de Nilo fuera suprimida en su mayor parte: por falta de los No-Posesores, la vida espiritual de la Iglesia rusa sufrió un desequilibrio y se hizo unilateral. La estrecha unidad que sostuvieron los josefitas entre la Iglesia y el Estado, su nacionalismo ruso, su devoción a las formas externas que toma la liturgia – todo esto había de causar problemas en el siglo siguiente.

Uno de los protagonistas más interesantes de la disputa entre Posesores y No-Posesores fue San Máximo el Griego (?1470-1556), 'personaje puente' cuya larga vida ampara los tres ámbitos de la Italia renacentista, el Monte Athos, y la Moscovia. Nacido griego, pasó la juventud en Florencia y en Venecia, amigo de eruditos humanistas tales como Pico della Mirándola; cayó también bajo la influencia de Savonarola, y fue durante dos años fraile dominicano. Al regresar a Grecia en 1504, se hizo monje en el Monte Athos; en 1517 fué invitado por el Czar a trasladarse a Rusia para traducir obras griegas en eslavónico y corregir los misales rusos, sumamente desfigurados por errores. Al igual que Nilo, era devoto de los ideales hesicastas, y al llegar a Rusia se asoció al partido de los No-Posesores. Sufrió junto con los demás al ser encarcelado durante veintiséis años desde 1525 a 1551. Se le agredió con amargura por las alteraciones que propuso para los misales, y su obra de redacción se interrumpió y quedó sin terminar. Su gran talento de erudición del que tanto se podrían haber aprovechado los rusos, se derrochó en la cárcel. Era tan estricto como lo fue Nilo en el tema del auto-despojo y la pobreza espiritual. 'Si amas de veras a Cristo crucificado,' escribió, '... hazte forastero, desconocido, desposeído de nacionalidad y de nombre, callado ante los parientes, los conocidos y los amigos; reparte todos tus bienes entre los pobres, sacrifica todas tus costumbres y toda tu propia voluntad.'[1]

Pese a que la victoria de los Posesores supuso una alianza estrecha entre la Iglesia y el Estado, la Iglesia no perdió del todo su independencia. Cuando alcanzó su cima el poder de Iván el Terrible, el Metropolita de Moscú, San Felipe (fallecido en 1569), osó pronunciarse públicamente en contra de las crueldades y las injusticias perpetradas por el Czar, y le reprochó a la cara en plena celebración pública de la Liturgia. Iván

1. Citado por E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident* (París 1943), pp. 275-6.

le metió en la cárcel, y más tarde lo hizo estrangular. Otro personaje que también criticó a Iván fue San Basilio el Bienaventurado, 'Bufón de Cristo' (fallecido en 1552). La bufonería en aras de Cristo es una modalidad de la santidad que se halla en Bizancio, pero predomina más que nada en la Rusia medieval: el 'Bufón' lleva el ideal del auto-despojo y de la humillación a su aplicación más extrema, rechazando todos los dones intelectuales, todas las instancias de la sabiduría mundana, y carga voluntariamente la Cruz de la locura. Los Bufones a menudo cumplían una función social valiosa: con el sólo acto de bufonearse, les era posible criticar a los poderosos con una franqueza a la que nadie más se atrevería. Así fue el caso de Basilio, la 'conciencia viva' del Czar. Iván hacía caso de las astutas censuras del Bufón, y lejos de castigarle le brindaba honor.

En 1589, con la aprobación del Patriarca de Constantinopla, el jefe de la Iglesia rusa fue elevado del rango de Metropolita al de Patriarca, con lo que accedió al quinto puesto de honor después de Jerusalén. Con el transcurso de los eventos sucedió que el Patriarcado de Moscú duró un poco más que un siglo.

EL CISMA DE LOS ANTIGUOS CREYENTES

Al inaugurarse el siglo XVII en Rusia estalló un período confuso y desastroso, designado el 'Tiempo de los Infortunios', en el que el país se vió partido en dos por divisiones internas, amén de ser víctima de los enemigos externos. Mas a partir del año 1613 el país experimentó una recuperación repentina de fuerzas, y los siguientes cuarenta años fueron época de reconstrucción y reforma en muchas áreas de la vida nacional. La Iglesia tomó gran parte en el trabajo de reconstrucción. El movimiento reformador de la Iglesia fue encabezado al principio por el Abad Dionisio del Monasterio de la Trinidad-San Sergio y por Philaret, Patriarca de Moscú de 1619 a 1633 (éste fue padre del Czar); en 1633 el liderazgo pasó a cargo de un grupo de clérigos casados, en el que se destacaron los Arciprestes Juan Neronov y Avvakum Petrovich. La obra de redacción de los misales, emprendida por Máximo el Griego durante el siglo anterior, se recomenzó con gran cautela; se estableció en Moscú una Imprenta Patriarcal que publicó misales de mayor fidelidad que los precedentes, aunque las autoridades no se atrevieron a hacer alteraciones muy drásticas. A nivel parroquial, los reformadores se esforzaron por alzar al máximo posible la ética tanto del clero como de

los laicos. Lucharon contra la embriaguez; insistieron en la observancia de los ayunos; precisaron que la Liturgia y los demás oficios en las Iglesias parroquiales habían de cantarse con reverencia y sin omisiones; preconizaron prédicas frecuentes.

El grupo reformador representaba lo más valioso que había en la tradición de San José de Volokalamsk. Creían al igual que José en la autoridad y la disciplina, e interpretaron la vida cristiana en términos de las reglas ascéticas y de la oración litúrgica. Les parecía menester que no sólo los monjes sino los párrocos y los laicos – hombres, mujeres, hijos – observasen los ayunos y dedicasen mucho tiempo cada día a la oración ya fuese en la iglesia como ante los iconos en sus casas. Su programa era muy poco indulgente para con la debilidad humana, y fué demasiado ambicioso como para poder realizarlo del todo. No obstante, la Moscovia del siglo XVI bien se mereció el título de 'Santa Rusia'. Los ortodoxos provenientes del Imperio turco que visitaron Moscú quedaron asombrados (e incluso consternados) de lo austeros que eran los ayunos y de lo largos y espléndidos que eran los oficios. La nación entera era como si viviese en el plan de 'un solo monasterio enorme'.[1] El Archidiácono Pablo de Aleppo, ortodoxo árabe del Patriarcado de Antioquía, que estuvo de visita en Rusia de 1654 a 1656, pudo comprobar que los banquetes de la Corte venían acompañados no de música sino de lecturas de las Vidas de los Santos, así como se practica en los monasterios. El Czar estaba acostumbrado a asistir con su séquito a unos oficios de más de siete horas de duración: 'Ahora ¿qué decir sobre estas obligaciones, tan severas como para que se encanezca el cabello de los niños, y que con tan estricta puntualidad se observan por el Emperador, el Patriarca, los grandes, las princesas y las damas, quienes se mantienen en pie de la mañana hasta la noche? Y ¿quién iba a suponer que excederían de tal manera las prácticas de los anacoretas más fervorosos del desierto?'[2] Los niños participaban igualmente en las observancias rigurosas: 'Lo que más nos sorprendió fue el ver los niños y las criaturas pequeñas ... ahí de pie, con la cabeza descubierta, inmóviles, sin que se les escapara el más mínimo gesto de impaciencia.'[3] Pablo no se sintió del todo a gusto en el estricto ambiente ruso. Se quejaba de que no eran permitidos 'el humor, la risa y la alegría', ni la embriaguez, ni 'comer el opio', ni tampoco fumar; 'por el delito

1. N. Zernov, *Moscow the Third Rome* (Londres 1937) p.51.
2. 'The Travels of Macarius', en W. Palmer, *The Patriarch and the Tsar,* vol. 2 (Londres 1873), p.107.
3. *The Travels of Macarius,* ed. Lady Laura Ridding (Londres 1936), p.68.

particular de tomar tabaco la gente incluso era condenada a muerte.'[1] Nos presentan una imagen impresionante Pablo y los demás visitantes a tierra rusa, aunque quizá pongan demasiado énfasis en lo exterior. Es de notar que un griego comentó al regresar de allá que la religión moscovita parecía consistir mayormente en toques de campanas.

En 1652-3 brotó una querella calamitosa entre el grupo reformador y el nuevo Patriarca Nikon (1605-81). De estirpe paisana, Nikon fue probablemente el hombre más dotado y brillante en llevar el cargo supremo de la Iglesia rusa; mas tuvo la desventaja de ser de talante prepotente y autoritario. Todo lo griego le provocaba una fuerte admiración: 'Soy ruso, hijo de rusos,' solía decir, 'pero mi fe y mi religión son griegas.'[2] Insistió en que la práctica rusa debía de conformarse en todos los detalles a la de los cuatro Patriarcados antiguos, y que los misales rusos, siempre que difiriesen de los griegos, habían de ser corregidos. Insistió además en que al santiguarse con la señal de la Cruz, los rusos, quienes todavía lo hacían con dos dedos de acuerdo con el uso antiguo, a partir de entonces habían de hacerlo con tres así como hacía poco lo hacían los griegos.

Esta política produjo resentimientos de parte de los herederos de la tradición josefita. Ellos consideraban que al ser Moscú la tercera Roma, Rusia era la fortaleza y el modelo de la Ortodoxia. Reverenciaban la memoria de la Madre Iglesia de Bizancio, de la que Rusia recibió la fe, pero no sentían esa misma reverencia para con sus griegos contemporáneos. Recordaban que los jerarcas griegos traicionaron la fe en Florencia, y se supone que hasta cierto punto estaban enterados de la corrupción del Patriarcado de Constantinopla bajo los turcos. Con todo esto se quiso significar que los rusos no estaban para nada dispuestos a la imitación servil de las nuevas prácticas griegas, y sobre todo no veían la necesidad de que los rusos se santiguasen de la manera griega, al ser la rusa muchísimo más antigua. La polémica sobre la señal de la Cruz puede que parezca insignificante, pero conviene tener en cuenta que los ortodoxos en general y los rusos en particular siempre prestaron gran importancia a los gestos rituales, los actos simbólicos que evocan las convicciones internas de los cristianos. Al parecer de muchos, la alteración del símbolo constituía una alteración de la creencia y la fe. La discrepancia sobre la señal de la Cruz sirvió para cristalizar de manera específica la totalidad del conflicto entre la Ortodoxia griega y la moscovita.

1. ibid., p.21.
2. ibid., p.37.

De haberse portado Nikon de una manera más suave y discreta, todo podía haber salido bien, pero desafortunadamente no era un hombre de gran discreción. Se precipitó en su programa de reformas, a pesar de que Neronov y Avvakum se le oponían, además de muchos otros clérigos, monjes y laicos. Los adversarios de la Reforma nikoniana sufrieron una persecución severa, viéndose exiliados, encarcelados y a veces incluso ejecutados. Neronov al final se sometió, pero Avvakum (1620-82) rehusó rendirse, y tras diez años de exilio y veintidós de encarcelamiento – doce de ellos metido en una choza subterránea – finalmente fue quemado en el poste. Obra clásica de la literatura religiosa rusa es su autobiografía, vivaz, extraordinaria, en la que se relata toda la historia de sus tribulaciones.

Con el tiempo, la polémica entre Nikon y los adversarios de la reforma produjo un cisma duradero. Los del lado de Avvakum rechazaron los misales de Nikon fueron designados *Raskolniki* ('sectarios') o *Antiguos Creyentes*, aunque el término más oportuno hubiera sido 'Antiguos Ritualistas'. Así que en la Rusia del siglo XVII surgió este movimiento de disidencia; en comparación, sin embargo, con la Disidencia inglesa de la misma época. Aquí cabe destacar dos puntos de gran diferencia: en primer lugar, los Antiguos Creyentes – es decir, los disidentes rusos – discreparon con la Iglesia oficial solamente en cuestiones de culto, y no de doctrina; en segundo lugar, la Disidencia inglesa fue radical – una protesta en contra de la Iglesia oficial por no llevar bastante lejos la reforma – la Disidencia rusa fue una protesta de parte de los conservadores en contra de una Iglesia oficial que para ellos había llevado la reforma demasiado lejos. El cisma de los Antiguos Creyentes perdura en el día de hoy. Antes de 1917 el número oficialmente publicado era de unos dos millones, pero el número verdadero pued haber sido cinco veces aquello. Se dividen en dos grupos principales que son los *Popovtsy*, quienes retuvieron el sacerdocio y además desde 1846 cuentan con su propio linaje sucesivo de obispos, y los *Bezpopovtsy* quienes prescindieron de sacerdotes.

Son dignos de admiración los Antiguos Creyentes por las cosas buenas que lograron conservar de la religión rusa medieval. Sin embargo, no abrazan la riqueza entera de aquella tradición, ya que representan solamente una parte de ella – precisamente, el punto de vista de los Posesores. Los defectos de los Antiguos Creyentes son iguales a los de los josefitas, pero de mayor amplitud; un nacionalismo demasiado estrecho, un énfasis excesivo en las formas exteriores del culto. A pesar de sus propensiones helenistas, en el análisis final Nikon también acaba siendo josefita: exige la uniformidad total en cuanto a las formas del

culto, y como los demás Posesores recurre con facilidad a la ayuda de los medios civiles a fin de suprimir a los adversarios religiosos. La causa principal, mayor a todas las demás, que ocasionó definitivamente el cisma fue la facilidad con que Nikon recurrió a la persecución. Si el desarrollo de la Iglesia rusa de 1550 a 1650 hubiera sido menos unilateral, quizá se hubiera evitado la separación permanente. Si la gente se hubiera concentrado (así como lo hizo Nilo) más en la tolerancia y la libertad en vez de instigar la persecución, se pudo haber efectuado la reconciliación; y si la gente se hubiera dedicado más a la oración mística, quizás la disputa sobre el culto hubiera sido menos amarga. Las divisiones del siglo XVII se arraigaban en la polémica del XVI.

Además de hacer establecer las prácticas griegas en Rusia, Nikon prosiguió otro objetivo más: el de otorgarle a la Iglesia la supremacía sobre el Estado. Hasta entonces la teoría que determinaba las relaciones de la Iglesia con el Estado era la misma en Rusia que en Bizancio – una duarquía o sinfonía de dos poderes coordinados, *sacerdotium* e *imperium,* cada uno el soberano de su propia esfera. En la práctica, la Iglesia gozó de una amplia independencia e influencia en el período kievano y mongol. Mas bajo los czares moscovitas, pese a que la teoría del poder bipartito era la misma, en la práctica el poder civil vino a regir a la Iglesia cada vez más; la política de los josefitas, lógicamente, no hizo más que promover esta tendencia. Nikon, en cambio, intentó contrarrestar la tendencia. Además de insistir en que la autoridad del Patriarca fuese absoluta en cuestiones de índole religiosa, reivindicó el derecho de intervenir en los asuntos civiles, y asumió el título de 'Gran Señor', reservado hasta entonces exclusivamente para los czares. El Czar Alexis sentía un respeto profundo hacia Nikon, y al principio le concedió el poder. 'El Patriarca dispone de tamaña autoridad,' escribe Olearius, visitante de Moscú en 1654, 'que en cierta manera comparte la soberanía con el Gran Duque.'[1]

Pero pasado el tiempo, Alexis empezó a molestarse por las injerencias de Nikon en los asuntos seglares. En 1658, Nikon resolvió tomar un paso algo curioso, quizá con la intención de recobrar su influencia: se retiró pero sin dimitir al cargo de Patriarca. Durante ocho años la Iglesia rusa permaneció efectivamente sin líder, hasta que por solicitud del Czar se celebró un gran concilio en Moscú en 1666-7, presidido por los Patriarcas de Alejandría y de Antioquía. El concilio votó a favor de

1. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, vol.2, p.407.

las *reformas* de Nikon, pero en contra de su *persona:* las alteraciones de los misales propuestas por Nikon, y especialmente su decisión en cuanto a la señal de la Cruz, fueron aprobadas, mas el mismo Nikon se vió depuesto y exiliado, y fue nombrado un nuevo Patriarca para sustituirle. De hecho que en el concilio la política de Nikon triunfó respecto a la introducción de prácticas griegas en la Iglesia rusa, mas fué derrotada respecto al intento de elevar al Patriarca por encima del Czar. El concilio reafirmó la teoría bizantina de la armonía entre dos poderes independientes.

Sin embargo, las conclusiones del Concilio de Moscú sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado permanecieron poco tiempo en vigor. Al haber sido empujado el péndulo con demasiada violencia en una dirección por Nikon, de pronto volvió en la otra dirección con fuerza redoblada. Pedro el Grande (reinó de 1682 a 1725) hizo anular completamente el cargo de Patriarca, cuyas prerrogativas Nikon, con ambición tan tesonera, procuró ampliar y engrandecer.

EL PERÍODO SINÓDICO (1700-1917)

Pedro se empeñó en que no apareciesen más personajes como Nikon. Al fallecer el Patriarca Adrián en 1700, Pedro no tomó medidas para el nombramiento del sucesor; y en 1721 hizo publicar su célebre *Regla Espiritual,* mediante la cual el Patriarcado se declaró abolido y sustituido por una comisión que sería el Colegio Espiritual o el Santo Sínodo. Esto estaba compuesto por doce miembros, de los cuales tres eran obispos y los demás extraídos de la jefatura de los monasterios o del clero casado.

La Constitución del Sínodo no fué derivada del derecho canónico ortodoxo, sino de la de los sínodos que regían la Iglesia protestante en Alemania. Los miembros no eran elegidos por las autoridades eclesiásticas; los nombraba el Emperador, por cuanto él también podía destituirles a su albedrío. Un Patriarca, al tener el cargo de por vida, a veces podría oponerse al Czar; en cambio, un miembro del Santo Sínodo tenía menos oportunidades de heroísmo: bastaba con jubilarlo. El Emperador no era designado 'Jefe de la Iglesia', pero sí 'Juez Supremo del Colegio Espiritual'. Las reuniones del Sínodo no eran presenciadas por el propio emperador, sino por un funcionario gubernamental que era el Procurador Superior. El Procurador, aún sin participar en los diálogos al estar sentado en una mesa aparte, ejercía un poder efectivo considerable; era de hecho, aun que no de derecho, un 'Ministro de Asuntos Religiosos'.

En la *Regla Espiritual* la Iglesia se plantea no como una institución divina, sino como un Departamento de Estado. Al estar basada en su mayor parte en fundamentos seglares, no hace concesiones a lo que denominan los ingleses 'los Derechos de la Corona del Redentor'.[1] Esto es aplicable a la administración eclesiástica superior tanto como al resto de la reglamentación. Al sacerdote confesor que se enterara de cualquier estratagema que le pareciera sediciosa se le ordenaba violar la privacidad del confesionario y remitir a la policía una plena información del nombre y de los datos. Al monaquismo se le daba el tosco apodo de 'fuente y origen de innumerables disturbios y alborotos' y se le imponían muchas restricciones. Los nuevos monasterios no debían ser fundados sin un permiso especial; los ermitaños eran prohibidos; ninguna mujer menor de cincuenta años podía profesar como monja.

La imposición de estas restricciones a los monasterios, centros principales del trabajo social en Rusia por aquel entonces, tenía un propósito deliberado. La anulación del Patriarcado formaba parte del mismo proceso: Pedro procuraba no sólo privar a la Iglesia de su liderazgo, sino también de su participación en el trabajo social. Los sucesores de Pedro restringieron todavía aún más el trabajo de los monasterios. Isabel (reinó de 1741-62) hizo confiscar la mayor parte de las posesiones monásticas, y Catalina II (reinó de 1762 a 1796) suprimió más de la mitad de los monasterios, y en los que quedaron abiertos impuso unas limitaciones muy estrictas en cuanto al número de monjes que se les permitía admitir. El cierre de los monasterios fue nada menos que un desastre para las provincias más remotas de la Rusia, donde los monasterios eran prácticamente los únicos centros culturales y caritativos. Pero a pesar de que la labor social de los monasterios se vió restringida de modo tajante, nunca cesó del todo.

Las reformas religiosas de Pedro provocaron mucha resistencia en Rusia, pero se vieron implacablemente suprimida. Fuera de Rusia, Dositeo, valeroso, protestó con vigor; pero las Iglesias ortodoxas bajo el dominio de los turcos no eran capaces de intervenir de ninguna manera efectiva, así que en 1723 los cuatro Patriarcados antiguos aceptaron la abolición del Patriarcado de Moscú y reconocieron la constitución del Santo Sínodo.

El sistema de administración eclesiástica establecido por Pedro el Grande permaneció vigente hasta 1917. El período sinódico de la historia

1. 'Crown rights of the Redeemer'.

de la Ortodoxia rusa estando la Iglesia completamente subordinada al Estado, se suele considerar como un tiempo de deterioro. Lo cierto es que si se echa una mirada retrospectiva al siglo XVIII, parece corroborarnos esa opinión. Fue una época de occidentalización temeraria en el campo del arte eclesiástico, de la música sagrada y de la teología. Los que se rebelaron contra el árido escolasticismo de las academias teológicas recurrieron no a las enseñanzas que provenían de Bizancio y de la Rusia vieja, sino a los movimientos del género religioso o pseudo-religioso prevalecientes en occidente por aquel entonces: el misticismo protestante, el Pietismo alemán, la francmasonería[1], etcétera. Se destacaban del clero superior los prelados de la Corte, tal como Ambrosio (Zertiss-Kamensky), Arzobispo de Moscú y de Kaluga, que al morir en 1771 dejó, entre otros muchos artefactos, 252 camisas de lino fino, y nueve monóculos con montura de oro.

Esa, sin embargo, es solamente una parte de la imagen del siglo XVIII. El Santo Sínodo, en la práctica, gobernó con eficacia, por muy censurable que fuese en teoría su constitución. Los canónigos de propensión meditabunda eran plenamente conscientes de los defectos de las reformas de Pedro, y se sometieron a ellas sin estar necesariamente de acuerdo. La teología se occidentalizó, pero el nivel de erudición era alto. Detrás de la fachada occidental seguía latiendo ininterrumpidamente el corazón de la Rusia ortodoxa. Un típico obispo ruso era representado por Ambrosio Zertiss-Kamensky, pero había también otros de carácter muy distinto, verdaderos monjes y pastores, así como San Tikhon de Zadonsk (1724-83), Obispo de Voronezh. Escritor y predicador de gran fluidez, Tikhon nos estimula un interés particular al ser ejemplo, como muchos de sus compañeros, de tomar prestadas muchas cosas de occidente, pero a la vez quedar firmemente arraigado en la tradición clásica de la espiritualidad ortodoxa. Fue influenciado por los libros de devoción alemanes y anglicanos; sus meditaciones detalladas sobre el sufrimiento físico de la pasión de Jesús son características más bien del catolicismo romano que de la Ortodoxia; en su propia vida de oración experimentó una vivencia parecida a la Noche Tenebrosa del Alma que nos describen los místicos de occidente, como por ejemplo San Juan de la Cruz. Pero Tikhon tuvo también tendencias similares a las de Teodosio y de Sergio, de Nilo y de los No-Posesores. Como tantos otros santos rusos, laicos y monásticos, le causaba un gozo especial

1. A los ortodoxos se les prohibe estrictamente, a pena de excomunión, hacerse francmasón.

ayudar a los pobres, y se sentía más feliz cuando hablaba con la gente sencilla – los paisanos, los mendigos, y hasta los criminales.

La segunda parte del período sinódico, que fué en el siglo XIX, lejos de haber sido un tiempo de deterioro, fue tiempo de revivificación para la Iglesia rusa. La gente fué abandonando los movimientos religiosos y pseudo-religiosos de occidente, y recurrió de nuevo a las fuerzas espirituales de la Ortodoxia. Un nuevo afán por el trabajo misionero vino envuelto en esta reanimación espiritual, y tanto en la teología como en la espiritualidad la Ortodoxia se liberó de la imitación servil al oeste.

La renovación religiosa se originó en el Monte Athos, mediante el trabajo y el testimonio de San Paissy Velichkovsky (1722-94). Oriundo de Ucrania, al ingresar como estudiante en la academia teológica de Kiev sintió rechazo por la índole seglar de la enseñanza, y huyó al Monte Athos para hacerse monje. En 1763 se trasladó a Rumania y se hizo Abad del monasterio de Niamets, que logró convertir en un gran centro espiritual, al reunirse entorno a él unos quinientos hermanos. Bajo su dirección la comunidad se consagró sobre todo a la traducción al eslavónico de las obras de los Padres griegos. En Athos, Paissy aprendió directamente la tradición Hesicasta, y sus ideas sintonizaron con las de Nicodemo que era contemporáneo con él. Produjo una traducción eslavónica de la *Philokalia*, que fue publicada en Moscú en 1793. Paissy realzó con gran énfasis la importancia de la oración contínua – y especialmente la oración de Jesús – así como también la de la necesidad de obedecer al anciano o el *starets*. Fue profundamente influenciado por Nilo y los No-Posesores, pero sin omitir de reconocer los puntos positivos del estilo del monaquismo josefita: dejó sitio, más de lo que lo había hecho Nilo, para la oración litúrgica y el trabajo social, de manera que procuró al igual que Sergio armonizar el aspecto corporativo y social del monaquismo con el aspecto místico.

El propio Paissy nunca regresó a Rusia, pero muchos de sus discípulos se desplazaron hasta allí desde Rumania, por lo cual bajo la inspiración de ellos se fué desenvolviendo una renovación monástica por todo el país. Los monasterios ya existentes se vieron vigorizados, y se fundaron muchos yacimientos nuevos: en 1810 eran unos 452 monasterios en Rusia, en cambio en 1914 la cifra era de 1.025. El movimiento monástico, que miraba hacia el mundo exterior buscando servirlo, logró a la vez restaurar a su plaza central en la vida de la Iglesia la tradición de los No-Posesores, que había quedado mayormente suprimida desde el siglo XVI. Se caracterizó sobre todo por un nivel muy desarrollado del uso

de la dirección espiritual. Si bien el 'anciano' siempre figura como un personaje típico de muchos períodos de la historia ortodoxa, el siglo XIX ruso es por excelencia la era del *starets.*

El primero y más grande de los *startsy* del siglo XIX fue San Serafín de Sarov (1759-1833), quien quizás entre todos los santos rusos es quien que más atractivos ofrezca a los cristianos no-ortodoxos. Al ingresar al monasterio de Sarov con diecinueve años de edad, Serafín pasó los primeros dieciséis años de su estancia involucrado en la vida cotidiana de la comunidad. Luego se retiró para pasar los siguientes veinte años en reclusión, morando al principio en una choza en pleno bosque, pero más tarde (cuando se le hincharon los pies tanto que ya le resultaba difícil caminar) se encerró en una celda del monasterio. Así fue su curso de entrenamiento para el cargo de anciano. Por fin, en 1815, abrió las puertas de su celda. Del amanecer al atardecer recibía a todos los que acudieron a pedirle su ayuda, sanando a los enfermos, dando consejos, y muchas veces supliendo la respuesta antes de que el visitante hubiese hecho la pregunta. A veces venían veintenas y centenares de personas el mismo día. La estructura exterior de la vida de Serafín se parece a la de Antonio de Egipto, quince siglos antes: donde vemos el mismo acto de aislamiento, con el mismo retorno al final de sus días. Serafín es considerado con razón un santo ruso muy característico, pero a la vez nos demuestra de manera concluyente cuánto tiene de común lo mejor de la Ortodoxia rusa con Bizancio y con la tradición universal ortodoxa a través de los tiempos.

Serafín se trataba a sí mismo de modo extraordinariamente severo (en una ocasión de su vida, pasó mil noches sucesivas absorto en la oración contínua, manteniéndose inmóvil y de pie sobre una roca durante las largas horas de oscuridad), pero era manso para con los demás, sin llegar jamás al sentimentalismo o a la indulgencia. El ascetismo no le convirtió en alguien triste y pesimista; todo lo contrario, si la vida de un santo jamás fue iluminada por la alegría, fue la de Serafín. La visión de la Luz Divina de Tabor en su caso asumió una forma visible, transformando por fuera su cuerpo. Uno de los hijos espirituales de Serafín, Nicolás Motovilov, nos describe lo que ocurrió un día de invierno, mientras conversaban los dos hombres en el bosque. Serafín comentó la necesidad de obtener el Espíritu Santo, y le preguntó Motovilov cómo se podía estar seguro de que uno 'estaba en el Espíritu de Dios':

Entonces el Padre Serafín me agarró con firmeza los hombros y dijo: 'Hijo mío, nosotros estamos los dos en este mismo momento en el Espíritu de Dios. ¿Por qué no me miras?'

'No soy capaz de mirarte, Padre,' contesté, 'por que los ojos te están resplandeciendo como unos relámpagos. Tu rostro se ha hecho más brillante que el sol, y me duelen los ojos al mirarte.'

'No tengas miedo,' dijo él. 'En este momento tú también estás igual de brillante como yo. Tú mismo estás ahora en la plenitud del Espíritu de Dios; sino, no podrías verme a mí tal y como me ves.'

Luego inclinó su cabeza hacia mí, y me habló al oído con voz muy baja: 'Dale gracias a Dios por Su infinita bondad para con nosotros... Pero, hijo mío, ¿por qué no me miras a los ojos? Mírame, sin miedo; el Señor está con nosotros.'

Dicho ésto, me fijé en su cara, y me entró una sensación sobrecogedora de temor y de reverencia todavía mayor. Imagínate en medio del sol, en la luz deslumbrante de sus rayos meridionales, la cara de un hombre que habla contigo. Ves el movimiento de sus labios y la expresión cambiante de sus ojos, oyes su voz, y sientes que alguién te está agarrando los hombros; pero no le ves las manos, ni siquiera ves tu cuerpo ni el cuerpo de él, ves nada más una luz deslumbradora que se difunde varios metros todo alrededor y que alumbra con su brillantez la capa de nieve que cubre el claro del bosque y los copos de nieve que siguen descendiendo, inacabables...

'¿Qué es lo que sientes?' me preguntó el Padre Serafín.

'Una sensación de bienestar desmesurado,' dije yo.

'Pero ¿qué tipo de bienestar? ¿Cómo exactamente te sientes bien?'

'Siento tal calma,' le contesté, 'tal serenidad en el alma que no hay palabras que valgan para expresarlo.'

'Eso,' dijo el Padre Serafín, 'es la paz de la que habló el Señor con sus discípulos: Mi paz os doy; no como la da el mundo os la doy yo [Jn. 14:27], la paz que rebasa toda la comprensión [*Filipenses* 4:7]... ¿Qué más sientes?'

'Alegría infinita en todo mi corazón.'

Y el Padre Serafín continuó: 'Cuando el Espíritu de Dios desciende sobre un hombre y le asombra con la plenitud de Su presencia, el alma de ese hombre se llena y rebosa de una alegría indecible, por que el Espíritu Santo colma de alegría todo lo que toque...'[1]

Así continúa la conversación. El texto entero tiene una importancia extraordinaria para el entendimiento de la doctrina ortodoxa de la deificación y de la unión con Dios. Nos demuestra cómo la idea ortodoxa de la santificación incluye el cuerpo: no solamente el alma de Serafín (o bien de Motovilov) sino el cuerpo entero es transfigurado por la gracia de Dios. Es de notar que ni Serafín ni Motovilov están extasiados; ambos pueden hablar de modo coherente y ambos siguen conscientes del mundo exterior, sin embargo ambos están llenos del Espíritu Santo y rodeados de la luz de la edad venidera.

Serafín no tuvo un preceptor en el arte de la dirección espiritual, ni tampoco dejó un sucesor. Tras su muerte el trabajo fué asumido por otra comunidad, la ermita de Óptino. De 1829 a 1923, año en que el monasterio fue cerrado por los bolcheviques, sirvieron aquí toda una

1. Fedotov, *A Treasury of Russian Sprituality*, pp.273-5.

serie de startsy cuya influencia se extendía como la de Serafín por toda la Rusia. Los más conocidos de los ancianos de Óptino son Leonid (1768-1841), Macario (1788-1860) y Ambrosio (1812-91). Pese a que todos estos ancianos pertenecieron a la escuela de Paissy y eran todos devotos de la oración de Jesús, cada uno tuvo su carácter harto personal: Leonid, por ejemplo, fue un hombre sencillo, vivaz y directo, y atrajo sobre todo a los campesinos y comerciantes; Macario, en cambio, fue un hombre muy culto, erudito de la patrística, que mantuvo contacto con los movimientos intelectuales de su época. Óptino influyó en el pensamiento de varios escritores, incluidos Gogol, Khomiakov, Dostoyevsky, Soloviev, y Tolstoy.[1] El personaje extraordinario del Padre Zossima en la novela de Dostoyevsky *Los Hermanos Karamazov* se inspiró en parte por el padre Macario o el padre Ambrosio de Óptino, aunque Dostoyevsky nos dice que su inspiración principal la halló en la vida de San Tikhon de Zadonsk.

'Existe algo que es más importante que todos los libros y todas las ideas,' escribe el eslavófilo Iván Kireyevsky, 'que es encontrar un *starets* ortodoxo, ante quien puedas exponer cada uno de tus pensamientos, y de parte de quien oirás no tu propia opinión, sino el juicio de los Santos Padres. Gloria a Dios, los *startsy* de este tipo todavía no han desaparecido de Rusia.'[2]

Mediante los startsy, la revivificación monástica influyó en la vida de muchos laicos. El ambiente espiritual de aquella época está vivamente evocado en un libro de autor anónimo titulado *La Vía del Peregrino*, en el que se describen las experiencias de un campesino ruso que caminó de sitio en sitio practicando la oración de Jesús. Es un librito muy simpático, de una sencillez sorprendente, aunque enfatiza con fuerza algo personal la invocación del Nombre Sagrado y excluye casi todo lo demás. Uno de los objetivos principales de la obra es demostrar que la oración de Jesús no es exclusiva de los monjes sino que sirve para todos, en todos los caminos de la vida. Según caminaba, el Peregrino cargaba con una copia de la *Philokalia* que se supone que sería la traducción

1. La historia de las relaciones de Tolstoy con la Iglesia ortodoxa es muy triste. Ya de muy mayor, atacó pública y violentamente a la Iglesia, y tras un período indeciso el Santo Sínodo le excomulgó (en febrero de 1901). Cuando yacía en el lecho de muerte, en casa del jefe de estación de ferrocarril de Astapovo, vino a verle uno de los ancianos de Óptino, pero los familiares de Tolstoy le prohibieron el acceso.
2. Citado por el Metropolita Serafín (de Berlín y de Europa occidental), *L'Église orthodoxe* (París 1952), p.219

eslavónica hecha por Paissy. San Teofán el Reclusa (1815-94) publicó durante los años 1876-90 una traducción sustanciosamente expandida de la *Philokalia* en cinco volúmenes, traducida en vez del eslavónico, al ruso.

Hasta ahora hemos hablado mayormente del movimiento centrado en los monasterios, mas entre los grandes personajes de la Iglesia rusa del siglo XIX se halla también un miembro del clero casado, San Juan de Kronstadt (1829-1908). Durante toda su vida sacerdotal, trabajó en el mismo sitio, Kronstadt, es una base naval en las afueras de San Petersburgo. Se consagró completamente a su labor pastoral – visitaba a los enfermos y los pobres, organizó servicios de caridad, daba clases de catequesis a los jóvenes de su parroquia, predicaba sin parar, y sobre todo rezaba por y en compañía de su rebaño. Tenía conciencia intensa del poder de la oración, y al celebrar la Liturgia se salía de sí: 'No podía atenerse al compás preciso del canto litúrgico: invocaba a Dios en voz alta; gritaba; sollozaba ante las visiones del Golgota y de la Resurrección, que se le presentaban con tan apremiante inmediatez.'[1] Esa misma sensación de apremiante inmediatez se nos comunica en cada página de su autobiografía espiritual, Mi Vida en Cristo. Lo mismo que Serafín, estaba dotado del poder de la curación, de la perspicacia, y de la dirección espiritual.

San Juan reguló la comunión frecuente, a pesar de que en Rusia por aquel entonces era raro que los laicos comulgasen más de tres o cuatro veces al año. En vista de que no disponía del tiempo para confesar individualmente a todos los comulgantes, instituyó una forma de confesión pública en la que todo el mundo proclamaba sus pecados en voz alta a la misma vez. Convirtió el iconostasio en un tabique no muy alto para que la gente pudiera observar el altar y al celebrante durante todo el oficio. Al insistir en la comunión frecuente y al recurrir a la pantalla de antealtar usada en la antigüedad, se adelantó al curso de los tiempos y anticipó las prácticas litúrgicas que se han ido desarrollando en la Ortodoxia contemporánea.

En la Rusia del siglo XIX se produjo una notable revivificación del trabajo misionero. Desde los tiempos de Mitrofán de Sarai y de Esteban de Perm, los rusos fueron siempre misioneros muy activos, y a medida que se iba expandiendo el poder moscovita hacia oriente, se fué abriendo un enorme campo de evangelización entre las tribus nativas

1. Fedotov, *A Treasury of Rusiian Spirituality*, p.348.

y los mongoles musulmanes. Si bien la Iglesia nunca paró del todo de enviar predicadores a los paganos, en los siglos XVII y XVIII los esfuerzos misioneros se habían debilitado, sobre todo tras el cierre de los monasterios por orden de Catalina. Pero en el siglo XIX se enfrentó de nuevo al desafío misionero, con renovadas energías y entusiasmo: la Academia de Kazan, inaugurada en 1842, se preocupaba especialmente por los estudios misioneros; formaba sacerdotes nativos; las Escrituras y la Liturgia fueron traducidas a una gran variedad de idiomas. En la región solamente de Kazan se solía celebrar la Liturgia en veintidós idiomas o dialectos distintos. Tiene su significado el hecho de que uno de los primeros promotores de la reanimación misionera, el Archimandrita Macario (Glukharev, 1792-1847), estudió el Hesicasmo y conocía a los discípulos de Paissy Velichkovsky: resultó así que el resurgimiento misionero se arraigó en la vivificación de la vida espiritual. El más grande de los misioneros del siglo XIX fue San Inocente (Juan Veniaminov, 1797-1879), Obispo de Alaska, reverenciado por millones de ortodoxos americanos en la actualidad como el mayor de sus 'Apóstoles'.

En el campo de la teología, la Rusia del siglo XIX se emancipó de la dependencia excesiva de occidente. Esto ocurrió principalmente gracias al trabajo de Alexis Khomiakov (1804-1860), líder del círculo eslavófilo y quizá el primer teólogo de pensamiento original que haya tenido la Iglesia rusa. Terrateniente y capitán de caballería jubilado, Khomiakov formó parte de la gran tradición de teólogos laicos que siempre integró parte de la Ortodoxia. Khomiakov argüía que todo el pensar cristiano occidental, bien sea romano o protestante, comparte las mismas premisas y manifiesta la misma manera fundamental de enfocar las cosas; en cambio, la Ortodoxia es de índole totalmente distinta. Siendo así, continúa Khomiakov, no es suficiente que los ortodoxos tomen prestado de occidente su teología, como llevaban haciendo desde el siglo XVII; en lugar de emplear la argumentación de los protestantes en contra de los católicos romanos, y la de éstos en contra de los otros, deberían de recurrir a sus propias fuentes auténticas y redescubrir la verdadera tradición ortodoxa, que no se basa en fundamentos ni romanos ni protestantes, sino propios. Según nos lo explica su amigo G. Samarin, antes de Khomiakov 'nuestra escuela de teólogos ortodoxos no fué capaz de definir ni al catolicismo ni al protestantismo, porque al abandonar la perspectiva ortodoxa, se dividieron en dos partidos, de los que cada uno tomó una postura, bien fuese latina o bien protestante, *opuesta* a la del adversario, indudablemente, pero sin llegar a ser *superior*.

Fué Khomiakov quien miró al latinismo y al protestantismo desde la perspectiva *de la Iglesia,* es decir desde una perspectiva *superior:* por esta razón fue capaz de definirlos.'[1] Khomiakov le prestó una atención particular al tema de la Iglesia, con respecto a su unidad y su autoridad; en esto aportó una contribución permanente a la teología ortodoxa.

A lo largo de su vida Khomiakov influenció poco, más bien casi nada, la teología que se enseñaba en las academias y los seminarios; sin embargo, tanto en el pensamiento de éstos como en el de Khomiakov hallamos una independencia creciente con relación a occidente. Sobre el año 1900 la teología académica de los rusos llegó a su ápice, y fueron bastantes los teólogos, historiadores y liturgistas de formación académica plenamente occidental que lograron, no obstante, evitar que su forma de pensar se desviara de lo ortodoxo. A partir de 1900, se produjo además una reanimación intelectual también fuera de las escuelas teológicas. Ya desde tiempos de Pedro el Grande, el descreimiento había sido una característica muy típica de los 'intelectuales' rusos, pero ahora varios pensadores volvieron, por caminos igual de variados, al seno de la Iglesia. Algunos fueron ex-marxistas, así como Sergio Bulgakov (1871-1944) (que más tarde fue ordenado sacerdote) y Nicolás Berdyaev (1874-1948); ambos más adelante tomarían parte plena en la vida de los emigrados rusos en París.

Al contemplar las vidas de Tikhon y de Serafín, de los startsy de Óptino y de Juan de Kronstadt, además de la obra misionera y teológica que se realizó en la Rusia del siglo XIX, conviene notar lo injusto que sería considerar el período sinódico simplemente como una época de deterioro. Uno de los más ilustres historiadores de la Iglesia rusa, el Profesor Kartashev (1875-1960), afirma, y con razón:

> La sujeción fue ennoblecida desde dentro por la humildad cristiana... La Iglesia rusa sufría bajo la onerosa carga que le impuso el régimen, mas pudo superarla desde sus fuerzas internas. Acrecentó, se ensanchó, y floreció de muchas formas. Por lo cual, el período del Santo Sínodo podría designarse como el período más brillante y destacado de la historia de la Iglesia rusa.[2]

El 15 de agosto de 1917, seis meses tras la abdicación del Emperador Nicolás II, mientras seguía ejerciendo el poder el Gobierno Provisional, se reunió en Moscú un Concilio Eclesiástico de toda Rusia, que no se disolvió hasta septiembre del año siguiente. Más de la mitad de los

1. Citado en Birkbeck, *Russia and the English Church*, p. xlv.
2. Artículo publicado en *The Christian East,* vol. XVI (1936), pp. 114 y 115.

delegados eran laicos – los obispos y clérigos presentes fueron unos 250, los laicos unos 314 – pero (con arreglo a las estipulaciones del derecho canónico) la decisión definitiva en los asuntos específicamente religiosos fue reservada exclusivamente a los obispos. El concilio aprobó un amplio programa de reformas, de las que la principal fue abolir el sistema de administración sinódico establecido por Pedro el Grande, para restaurar el Patriarcado. La elección del Patriarca se celebró el 5 de noviembre de 1917, día en el que fue elegido San Tikhon, Metropolita de Moscú (1866-1925).

Los sucesos exteriores provocaron cierta sensación de urgencia dentro de la sala conciliar. En las primeras sesiones llegó a oídos de los miembros reunidos el estruendo de la artillería bolchevique bombardeando el Kremlin; dos días antes de la elección del nuevo Patriarca, Lenin y sus compañeros se apoderaron de la ciudad entera de Moscú. A la Iglesia apenas se le concedió el tiempo de consolidar su labor reformadora. Antes de concluirse el Concilio en el verano de 1918, los miembros recibieron la noticia, horrorizados, del atroz asesinato de San Vladimir, Metropolita de Kiev, a manos de los bolcheviques. Significó que la persecución quedaba inaugurada.

CAPÍTULO 7

El Siglo Veinte, I: Griegos y Árabes

La Iglesia es la imagen viviente de la eternidad en el tiempo.
Padre Georges Florovsky

La Iglesia Ortodoxa en nuestros tiempos vive cinco realidades distintas. En primer lugar, tenemos a los ortodoxos que habitan los litorales levantinos del Mediterráneo, como minoría dentro de una sociedad en la que predominan musulmanes. Así es la situación de los cuatro Patriarcados antiguos, de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén (este último, claro está, vive bajo el dominio musulmán en Jordania, pero no en Israel, lógicamente). En segundo lugar, existen dos Iglesias Ortodoxas, la de Grecia y la de Chipre, donde la alianza entre Iglesia y Estado al sistema bizantino todavía existe, aunque de manera algo atenuada. En tercer lugar, tenemos a las Iglesias Ortodoxas de Europa oriental, que hasta hace poco vivían bajo regímenes comunistas y tuvieron que afrontar persecuciones de tipo más o menos severo. Ésta es por lejos la más numerosa de las cinco categorías, ya que comprende las Iglesias de Rusia, Serbia, Bulgaria, Georgia, Polonia, Albania y Checoslovaquia, que equivalen al 85% del total de los adherentes de la Iglesia Ortodoxa en la actualidad. En cuarto lugar, están las comunidades de la diáspora, que viven en el mundo de occidente, y en su mayor parte se componen de los emigrantes, los exiliados y sus descendientes, pero que incluyen a la misma vez unos cuantos conversos occidentales. En quinto y último término, existen varias comunidades misioneras ortodoxas en distintos lugares, como por ejemplo en África oriental, Japón, China, Corea y otros sitios. En total, estos cinco grupos pueden sumar unos 110-140 millones de personas, aunque de ellos a lo mejor solamente unos 50-80 millones sean en alguna medida practicantes de su fe.

Este capítulo estará dedicado a los primeros dos grupos de estos cinco – a saber, los griegos y árabes que viven en un entorno islámico, y los griegos que pertenecen a lo que básicamente siguen siendo 'Iglesias estatales'. El próximo capítulo investigará la realidad de los ortodoxos de lo que solía llamarse antes el 'segundo mundo', más allá del recién derribado 'Telón de Acero'. Un tercer capítulo se consagrará a la 'diáspora' ortodoxa y el

trabajo misionero contemporáneo dentro de la Ortodoxia.

(1) *El Patriarcado de Constantinopla*, que en el siglo X estaba compuesto por 624 diócesis, hoy en día cuenta con un número enormemente reducido de diócesis a su cargo. En el presente, caen bajo la jurisdicción del Patriarca los siguientes territorios:

(1) Turquía;
(2) Creta y el Dodecaneso;
(3) Todos los griegos de la diáspora, además de determinadas colectividades de emigrados rusos, ucranios, polacos y albanés (véase al respecto el Capítulo 9);
(4) El Monte Athos;
(5) Finlandia.

Esto abarca en total unos seis millones de personas, de los cuales más de la mitad son griegos que viven en norteamérica.

A principios de este siglo, Turquía contaba con una población de casi dos millones de griegos ortodoxos, inclusive una comunidad muy próspera de 250.000 habitantes de Constantinopla (Estambul). Tras sufrir el ejército griego una desastrosa derrota en Asia Menor en 1922, un gran número de estos griegos murieron masacrados, sobre todo en Esmirna. Eso todavía no fue lo peor. Según las estipulaciones del Tratado de Lausanne (de julio de 1923), se implementó un 'intercambio de poblaciones' en la que todos los ortodoxos fueron expulsados y enviados a Grecia: los exiliados murieron a millares durante su viaje de deportación. Sólo se les permitió quedarse a los habitantes griegos de Estambul y sus alrededores, mas incluso en el caso de ellos hubo restricciones; a los clérigos ortodoxos, todos menos al Patriarca, se les prohibía salir a la calle en vestidura canónica (cabe reconocer que la misma prohibición valía para los clérigos musulmanes).

La situación de los griegos de Estambul empeoró en los años 1950, por el antagonismo de los turcos frente al movimiento de unificación de Chipre con Grecia (Enosis). En un alboroto de manifestantes anti-griegos (y anti-cristianos, por cierto) que estalló el 6 de septiembre de 1955, sesenta de las ochenta iglesias ortodoxas de la ciudad quedaron despojadas o incendiadas, los daños a las propiedades cristianas fueron incalculables, se produjeron numerosos casos de violación y algunas muertes. Durante varias horas las autoridades turcas no quisieron intervenir, dejándoles carta blanca a los revoltosos. En los años siguientes, muchos griegos huyeron de Estambul, aterrorizados, y otros fueron deportados a la

fuerza, de modo que en los años 1990 quedaba ya una comunidad griega de tan sólo tres o cuatro mil personas, la mayoría de ellos gente mayor y pobre. La imprenta del Patriarcado fue cerrada por las autoridades turcas a principios de los años 1960, por lo que todas las publicaciones quedaron suspendidas; el famoso instituto teológico situado en la isla de Halki, cerca de Estambul, tuvo que cerrarse forzosamente en 1971. Se rumoreaba, incluso, que el propio Patriarcado quedaría expulsado de tierra turca, pero eso al final no se concretó. En los años 1980, sin embargo, se produjo una leve mejora en las circunstancias. Los turcos dieron permiso para que el edificio principal del Patriarcado (que se había quemado, por accidente, en 1941) se reconstruyese entero, y fue reinaugurado en 1987. Además de eso, se permitió que el Patriarca y los obispos, cuyos movimientos habían sido circunscriptos de modo severo por los turcos, viajaran de nuevo al extranjero con plena libertad.

Desde que fue cerrado el instituto de Halki, el Patriarcado se ha visto obligado a recurrir a otras escuelas teológicas, en Creta, Patmos, Athos, Norteamérica y Australia. Mantiene dos instituciones activas en Grecia, que son el Instituto Patriarcal de Estudios Patrísticos del Monasterio Vlatadon, en Tesalónica, que fué inaugurado en 1968 y que publica la revista académica *Kleronomia,* y la Academia Ortodoxa de Gonia en Creta, que también fue fundada en 1968 y que se especializa en estudios sociales y ecológicos. Bajo la jurisdicción patriarcal está también el Centro Ortodoxo de Chambésy (cerca de Ginebra en Suiza), que se encarga particularmente de fomentar las relaciones inter-ortodoxas.

El más célebre ocupante del trono ecuménico desde la Segunda Guerra Mundial ha sido el Patriarca Atenagoras (ejerció el cargo de 1948-72). Hombre de visión audaz, se dedicó en particular a dos tareas: fortalecer los vínculos entre las distintas Iglesias ortodoxas, sobre todo por medio de los Congresos de Rodas[1], y promover la unidad de los cristianos a nivel mundial. Las iniciativas que tomó en esta segunda esfera, y sobre todo sus tentativas de acercamiento con Roma, provocaron mucha crítica de parte de los ortodoxos conservadores en Grecia y en otros lugares. Su sucesor, el Patriarca Dimitrios (llevó el cargo de 1972-91), hombre apacible y de oración, restauró la confianza de mucha gente, pero prosiguió básicamente la misma política de unificación cristiana. El Patriarca Bartolomeo (elegido en 1991), especializado en Derecho Canónico y estudiante otrora en Roma, mantiene relaciones estrechas con la cristiandad de occidente.

1. Véase la página 170.

El Monte Athos, centro principal del monaquismo ortodoxo durante el último milenio, no es exclusivamente griego, sino que internacional. De los veinte monasterios gobernantes, en el día de hoy diecisiete son griegos, uno ruso, uno serbio y uno búlgaro; en épocas bizantinas, uno de los veinte era georgio, y hubo otra comunidad latina, con monjes provenientes de Amalfi en Italia. Además de los monasterios gobernantes, existen varias comunidades grandes, e incontables yacimientos más pequeños llamados sketes o kellia; hay también ermitaños, cuya mayoría viven en el extremo sur de la península, en chozas o cuevas que dan sobre unos barrancos vertiginosos y son accesibles solamente mediante escalas de cuerda desgastadas. Así que las tres modalidades de vida monástica que se remontan al siglo IV en Egipto – la vida comunitaria, la vida semi-eremítica, y los ermitaños – subsisten hoy las tres juntas en el Monte Santo. Dan testimonio extraordinario de la continuidad de la Ortodoxia.

El período desde 1914 a mediados de la década de los 1960 fue un tiempo de declinación en el Santo Monte. Se registró una disminución espectacular en el número de monjes. A principios de este siglo, había aproximadamente 7.500 monjes, de los que casi la mitad eran rusos; el monasterio ruso de San Panteleimon ('Roussikon') contaba de por sí con unos 2.000 miembros. El Padre Amfilóquios, padre espiritual en Patmos, me contaba muchas veces la impresión que se había llevado él, como visitante griego, al escuchar los cánticos rusos en el Monasterio de San Panteleimon en 1912: era cuanto más cercanamente conoció el 'cielo en la tierra'. Pero tras la Primera Guerra Mundial, los novicios aspirantes no podían irse de Rusia, mientras los reclutados de la emigración constituían un número muy bajo, por lo que en los años 1960 había menos de sesenta monjes en Roussikon. A partir de 1945 el número de novicios procedentes de Rumania, Bulgaria y Serbia también se vió muy reducido. A la misma vez, poquísimos jóvenes griegos emprendían camino hacia Athos. Sobre fines de los años 1950, la disminución anual en el número de monjes correspondía a los cuarenta o cincuenta por año, hasta que en 1971 la población monástica en total disminuyó a tan sólo 1.145, de los cuales, la mayor parte, con mucho, eran muy mayores de edad. A nivel humano, parecía dudoso que el Santo Monte tuviera futuro. Una menguada fracción de los monjes tenía educación, y el Athos cesó de ejercer influjo espiritual notable tanto en Grecia como en la Ortodoxia mundial.

Se equivocaría, sin embargo, quien pensara que lo importante en Athos o en cualquier otro centro monástico era solamente el número o la erudición de los monjes, ya que el criterio verdadero no es su cantidad

o su competencia académica sino la calidad de su vida espiritual. En algunos monasterios, incluso durante este período de decadencia externa, se mantuvo un estandar muy alto; ejemplo notable fué el Monasterio de Dionysiou bajo el Padre Gabriel (1886-1983), Abad durante casi cincuenta años. Uno de los monjes de esta comunidad, el Padre Theoklitos (todavía activo), escribió un estudio de la vida monástica titulado Entre el Cielo y la Tierra (en griego: Atenas 1956), que nos manifiesta con mucha claridad la vitalidad contínua de la espiritualidad Athonita. A escondidas, sin ostentación, el Monte siguió produciendo santos, ascetas y hombres de oración formados en las tradiciones clásicas de la Ortodoxia. Entra en la lista San Silouán (1866-1938; declarado santo en 1988), monje de la comunidad rusa de San Panteleimon: de origen paisano, hombre sencillo y humilde, su vida parece poco destacada, pero su legado fueron unos escritos meditativos profundamente conmovedores, de estilo poético y de honda visión teológica, que han sido redactados por su discípulo el Archimandrita Sofrony y publicados en muchos idiomas. Otro monje tal fue el Padre José (fallecido en 1959), miembro griego de la comunidad semi-eremítica del Nuevo Skete, que reunió a su alrededor un grupo de discípulos dedicados a la noera prosevjí (oración 'mental' o 'interna', con referencia particular a la oración de Jesús). Con tal de que Athos siga formando alumnos tales como San Silouán y el Padre José, su misión quedará cumplida.

Inesperada y repentinamente, tras medio siglo de decadencia externa, se inició a fines de los años 60 una nueva fase en la historia Athonita. Se pusieron de manifiesto nuevas señales de vida – débiles e inciertas al principio, pero con el advenimiento de los años 80 observables ya a las claras. En primer lugar se produjo una nueva afluencia de monjes. Tras alcanzar la presencia monástica su nivel más bajo en 1971, cuando la suma total era de tan sólo 1.145, el número empezó gradualmente a elevarse nuevamente, hasta que en 1990 había unos 1.500 monjes residentes en el Monte, lo que a primera vista parece poco significativo. Lo más revelador sin embargo, ha sido el cambio en el promedio de edad: en 1971, la casi totalidad de los monjes eran mayores de 60 años; en 1960, la mayoría tenían menos de cuarenta. El cambio que se produjo en muchos de los monasterios fue nada menos que sensacional: las comunidades que en 1971 iban decayendo silenciosamente, compuestas a lo mejor por una docena de monjes ancianos, de los que apenas la mitad eran todavía capaces de asistir a los oficios, se vieron tras una corta temporada de tan sólo diez o quince años nuevamente llenas de miembros jóvenes y activos, entre los que apenas se veían canas en sus barbas.

Resultó más importante, por lejos, la calidad que la cantidad de los recién llegados. Muchos de ellos, además de su alto nivel de educación, tenían dotes espirituales. Algunos estaban dotados con talento literario, otros tenían dotes para ejercer como padres espirituales y confesores. Se ha dado una renovación de oración en la Montaña: los oficios litúrgicos, que hasta hacía poco se cumplían muchas veces de modo somero y rutinario, ahora se celebraban con atención y alegría, y los monjes comulgaban con mayor frecuencia. Se ha producido una gran mejora en la calidad del canto. Mediante esta nueva generación de monjes, Athos ha recuperado su expresividad clara y distinta, voz que se escucha respetuosamente allende los confines del Monte, que actúa de nuevo como faro y centro de poder para la Ortodoxia entera.

¿Cuáles fueron las causas de esta transformación tan sorprendente? No es fácil identificarlas. El factor indudable, por cierto, ha sido la presencia en la mayoría de las comunidades de un Abad con la dote de 'anciano'. Algo que atrae a los nuevos reclutas a tal o cual monasterio es, la mayoría de las veces, la disponibilidad de un padre espiritual capaz de actuar como guía personal. Entre los abades que se aprecian especialmente en calidad de gerontes o ancianos se cuenta con el Padre Vasileios de Iviron (antiguamente de Stavronikita), autor del célebre tratado El Himno de Entrada; el Padre Aemilianos de Simonos Petras; el Padre Jorge de Grigoriou; y el Padre Ephraim, Abad hasta hace poco del Monasterio de Philotheou, discípulo del Padre José de la Nueva Skete.

Sigue habiendo problemas. Las comunidades no-griegas permanecen en condición disminuída, y las autoridades civiles griegas – en contravención del espíritu, e incluso a veces de la letra, de los estatutos legales de Athos – obstaculizan muchísimo la llegada al Monte de novicios provenientes de Rumania y los países eslavos. Se han producido varios incendios graves, algunos de ellos dentro de los monasterios, y otros en el bosque a su alrededor. El silencio de Athos se está corroyendo gracias a la expansión continua de la red de caminos, al número cada vez mayor de vehículos, y a la creciente abundancia de visitantes (en su mayor parte griegos, no forasteros). Entre algunos monjes se da un espíritu estrecho y fanático, que les provoca oponerse a todo tipo de acercamiento a los cristianos no-ortodoxos, y estigmatizar con celo excesivo a sus colegas ortodoxos de traidores a la Santa Tradición. Sin embargo, pese a todas las dificultades, ésta es una época esperanzadora para el Monte Athos. Según lo dijo un starets ruso de la Montaña, el Padre Nikon de Karoulia (1875-1963), 'Aquí cada piedra exhala oración.' Y esto sigue siendo una verdad tanto hoy como en el pasado.

Fuera de Athos, pero quedándonos dentro de la región jurídica de Constantinopla, hallamos el conocido Monasterio de San Juan Teólogo (el Evangelista) en la isla de Patmos, fundada por San Cristódulo en 1088. Uno de los monjes sobresalientes de allí del siglo presente fue el Padre Amfilóquios (1888-1970), al que ya se le tiene reverenciado como santo en muchos sitios. Destacamos entre sus cualidades (que yo mismo recuerdo vívidamente) de mansedumbre y fervorosa compasión; según lo refiere uno de sus hijos espirituales 'Hablaba el idioma del amor'. Prestaba gran valor a la oración de Jesús, además de ser ecologista, mucho antes de que aquello se pusiera de moda. 'El que no ame a los árboles, no ama a Cristo,' solía decir; y si era preciso imponerle penitencia a algún granjero que venía a confesarse, le mandaba plantar dos o tres árboles. La comunidad de mujeres que se fundó en Patmos, el Convento de la Anunciación, cuenta hoy en día con más de cincuenta monjas, y tiene comunidades filiales en las islas de Rodas y de Kalymnos.

La *Iglesia ortodoxa de Finlandia* se inició por los monjes del monasterio ruso de Valamo en el Lago Ladoga, que predicaron a las tribus paganas finlandesas de Karelia durante la Edad Media. Los ortodoxos finlandeses dependieron de la Iglesia rusa hasta la Revolución, pero están desde 1923 bajo el cargo espiritual del Patriarcado de Constantinopla, aunque la Iglesia rusa no aceptó este arreglo hasta el año 1957. La mayoría aplastante de los finlandeses es luterana, y los 52,000 ortodoxos corresponden a menos del 1,5% de la población. Las tradiciones de Valamo se mantienen hoy día en el Monasterio de Nuevo Valamo en Heinävesi, en Finlandia central; cerca de allí se sitúa el Convento de Lintula. En Joensu existe un seminario. Aunque las parroquias contienen muchos miembros de adherencia mayormente nominal, existe un movimiento juvenil activo, y muy involucrado en el tema de los contactos inter-ortodoxos y ecuménicos. El jefe actual de la Iglesia finlandesa, el Arzobispo Juan (elegido en 1987), es de origen luterano: es el primer converso occidental en llegar a ser jefe de una Iglesia ortodoxa local. Al estar profundamente arraigada en la historia rusa pero con miras hacia occidente, la Ortodoxia finlandesa se ve capacitada para desempeñar un rol de puente y mediador entre las tierras ortodoxas 'tradicionales' y la diáspora ortodoxa de origen más reciente.

(2) El *Patriarcado de Alejandría* es una pequeña Iglesia de tamaño reducido desde 451, año en el que la gran mayoría de los cristianos de Egipto rechazaron el Concilio de Calcedonia. Su territorio jurídico abarca

el continente africano entero. A principios del siglo XX se hallaban en El Cairo y en Alejandría prósperas y florecientes comunidades griegas, pero éstas se encuentran actualmente en estado muy disminuído debido a las emigraciones. El rebaño alejandrino, hoy en día, reside casi todo en Uganda o en Kenya (donde se ha visto brotar un movimiento aborígen de ortodoxos africanos), o en Sudáfrica. El principal jerarca actual en el Patriarcado alejandrino, el Papa Partenios III (elegido en 1987)[1], es desde el punto de vista intelectual uno de los líderes más aventureros de la Iglesia ortodoxa, a tal punto que se ha pronunciado a favor de la ordenación de las mujeres.

(3) El *Patriarcado de Antioquía* tiene a su cargo los ortodoxos de Siria y el Líbano. El número de adherentes ha disminuido debido a la emigración provocada por la agonía prolongada de la guerra en el Líbano, mas existe una cuantiosa y vivaz diáspora, sobre todo en Norteamérica. El Patriarca reside ya no en la antigua Antioquía (que ahora se localiza dentro de las fronteras de Turquía), sino en Damasco. De 1724 a 1898 el Patriarca y muchos de los jerarcas superiores eran griegos, pero hoy en día son todos árabes. A principios de este siglo el Patriarcado daba indicaciones de ser 'La Iglesia durmiente', pero desde entonces se ha producido un despertar, debido sobre todo al Movimiento de la Juventud Ortodoxa (Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe), fundado en 1942. La MJO cuenta hoy en día con unos 7.000 miembros, y con un liderazgo derivado mayormente del laicado, y da prioridad a la educación cristiana. Publica un periódico, *An-Nour,* y tiene editados más de 120 libros. Además de eso, se entrega comprometidamente al trabajo social y médico, y a la lucha contra la pobreza; las iniciativas que tomó durante los años de guerra tuvieron un valor particular para el Líbano. Bajo la tutela del MJO se ha visto reanimar la vida monástica tanto de hombres como de mujeres. Muchos de sus miembros ocupan en la actualidad puestos jerárquicos importantes, así como el Patriarca actual Ignacio IV (elegido en 1979) y el Metropolita Jorge (Khodre) del Monte Líbano. En 1970 el Patriarcado estableció el Instituto Teológico San Juan Damasceno de Balamand (cerca de Tripoli, en el Líbano).

(4) El *Patriarcado de Jerusalén* siempre ocupó un lugar especial en la

1. En la Ortodoxia el título de 'Papa' no se reserva exclusivamente para el Obispo de Roma, sino que también lo lleva el Patriarca de Alejandría. Entre los muchos títulos honoríficos que tiene, se incluyen 'Pastor de los Pastores', 'Decimotercero Apóstol', y 'Juez del Universo'.

Iglesia: sin ser numeroso, se ha encargado de proteger los Sitios Santos. Su territorio a cargo abarca Israel y Jordania. Al igual que en Antioquía, la mayoría de los creyentes son árabes: hoy en día suman unos 60.000, pero van disminuyendo como en todo el Próximo Oriente, a medida que la gente emigra. Antes de la guerra de 1948, había solamente 5.000 griegos bajo el Patriarcado, y hoy en día son menos aún (? quizás no más de 500). Pero el Patriarca de Jerusalén sigue siendo griego, y la Hermandad del Santo Sepulcro, que se encarga de cuidar de los Santos Sitios, está completamente bajo el control de los griegos. Esta situación provocó bastante tensión durante los últimos setenta años. Desafortunadamente, los esfuerzos del Patriarca actual Diodoro (elegido 1981) han tenido poco éxito para resolver los problemas internos del Patriarcado.

Antes de la Revolución Bolchevique, un rasgo notable de la vida ortodoxa en Palestina era la afluencia anual de peregrinos rusos, de los que muchas veces se encontraban más de diez mil alojados al mismo tiempo en la Ciudad Sagrada. En su mayor parte eran campesinos mayores, para quienes el peregrinaje era el suceso más notable de su vida: tras caminar a pie unos cuantos miles de millas a lo largo de Rusia, se embarcaban en algún puerto de la Crimea y soportaban un viaje en condiciones de extrema incomodidad, para llegar a Jerusalén a tiempo y celebrar Semana Santa.[1] La Misión Espiritual Rusa en Palestina, además de cuidar de los peregrinos rusos, elaboró un trabajo pastoral de gran valía entre los ortodoxos árabes y mantuvo un gran número de colegios. Como era natural, lamentablemente, el tamaño de la Misión Rusa hubo de reducirse después del año 1917, pero no desapareció del todo, siguen existiendo tres conventos rusos en Jerusalén; dos de ellos admiten mujeres árabes al noviciado. Tras los recientes sucesos en Rusia, los peregrinos rusos empiezan a reaparecer en la Ciudad Sagrada, a la vez que el número de peregrinos griegos registrados durante la década de los ‘80 aumentó de manera notable.

La *Iglesia de Sinaí,* dirigida en la actualidad por el Arzobispo Damianos (electo en 1973), se considera a veces como autocéfala, pero es más correcto calificarla como autónoma, ya que su jefe es consagrado por el Patriarca de Jerusalén. Consiste básicamente en un solo monasterio, el de Santa Catalina, situado al pie de la Montaña de Moisés en la península de Sinaí (en Egipto). Los monjes, una veintena

1. Véase el relato impresionante del testigo presencial Stephen Graham, *With the Russian Pilgrims to Jerusalem* (London 1913). El autor, rusoparlante flúido, viajó él mismo en compañía de los peregrinos.

de griegos, llevan el cargo pastoral de las familias beduinas cristianas que habitan aquella región, y también del pequeño convento que les queda cerca. El Monasterio de Santa Catalina dispone de una biblioteca estupenda y de una colección de iconos inimitable, de los cuales algunos datan de tiempos pre-iconoclastas que lograron salvarse de la destrucción gracias a la situación remota de Sinaí más allá de las fronteras bizantinas. Es una pena que el porvenir del monasterio se vea amenazado por los proyectos de desarrollo del gobierno egipcio, que tiene planificado un parque turístico para ese área.

(5) La *Iglesia de Chipre*, autocéfala desde el Concilio de Éfeso (en 431), sufrió pérdidas cuantiosas a manos de los turcos durante las invasiones de 1974, pero goza todavía de riqueza y de buena organización. Existen unas 450 parroquias, con 550 sacerdotes, y unos 16 monasterios que alojan a más de 50 monjes y 120 monjas. (Conviene mencionar también los 150 monjes chipriotas residentes en el Monte Athos; tres de los veinte monasterios tienen un Abad chipriota). Existe un instituto teológico en Nicosia. En el sistema otomano, se tenía al jefe de la Iglesia a la vez como 'etnarca' o gobernante civil de la población cristiana, fue conservado por los británicos cuando tomaron el poder de la isla en 1878. De ahí el doble rol, tanto eclesiástico como civil, que asumió el Arzobispo Makarios III (ejerció de 1950-77) y que tantos malentendidos causó entre los británicos durante la lucha por la independencia de los griegos chipriotas, durante los años 1950. Los que consideraban a Makarios como canónigo eclesiástico que se entrometía gratuitamente en los asuntos políticos ignoraban el hecho de que era heredero de un puesto de larguísima tradición histórica. El Arzobispo Crisóstomo, sin embargo, sucesor de Makarios electo en 1977, ejerce un cargo exclusivamente religioso.

(6) La *Iglesia de Grecia,* pese a las injerencias del secularismo y de la indiferencia en el país desde la Segunda Guerra Mundial, sigue ocupando una plaza central en la vida del país en general. En una encuesta de 1951, tan sólo 121 personas de entre una población nacional de 7.500.000 se declararon ateos. Hoy en día el número total de ateos auto-declarados sería mayor, seguramente, pero no por mucho; ya que los griegos en su mayoría, aunque no practiquen activamente su fe, siguen considerando el cristianismo ortodoxo como parte integrante de la identidad griega. Las cifras actuales indican que el 97% de la población ha sido bautizada como cristiana, y que el 96,5% de éstos pertenecen a la Iglesia ortodoxa. El grupo más numeroso de la minoría de cristianos no-ortodoxos es él de

los católicos romanos, que cuentan con 45.000 adherentes, de los cuales 2.500 son católicos del rito oriental. Además en Grecia residen unos 120.000 musulmanes.

El lazo que existe en Grecia entre la Iglesia y el Estado, otrora muy estrecho, se está debilitando gradualmente. La enseñanza religiosa ortodoxa tiene una proporción cada vez menor en el programa escolar estatal. Durante los años '80 el gobierno autorizó el casamiento civil, y legalizó el aborto; medida ésta que fue enfrentada ferozmente de parte de la Iglesia, pero sin resultado. A su vez, la Iglesia fue adquiriendo mayor autonomía interna, por lo que los políticos intervienen menos que antes en el nombramiento de los obispos. Pero integran una minoría, los que se plantean en Grecia una separación completa entre el Estado y la Iglesia. Los seminarios teológicos donde se forman los futuros sacerdotes todavía cuentan con el apoyo financiero del gobierno, y siguen formando parte del sistema educativo estatal; y el Estado todavía sigue pagando el sueldo del clero.

Las diócesis griegas en la actualidad son como las de la Iglesia primitiva, puesto que son pequeñas: suman 81 en total, al servicio de una población aproximada de 9 millones de habitantes (comparado con Rusia antes de 1917, que contaba con 67 diócesis para 100 millones de feligreses). La diócesis griega más extensa abarca solamente 247 parroquias, y más de la mitad de las diócesis contienen menos de 100 parroquias. Lo ideal, es que el obispo griego no actúe exclusivamente como un administrador inaccesible, sino como una figura cercana que mantiene un contacto personal con su rebaño, y con quien las personas humildes puedan tener fácil acceso y familiaridad para pedirle consejos tanto prácticos como espirituales. En lo que atañe a la organización externa de la Iglesia griega, durante las tres últimas décadas se observa un proceso de expansión continua.[1]

	1971	1981	1992
Parroquias	7.426	7.477	7.742
Clero	7.176	8.335	8.670
Monjes	776	822	927
Monjas	1.499	1.971	2.305

1. Las estadísticas subsiguientes se tomaron de la publicación anual, *Calendario de la Iglesia de Grecia,* de los años 1971, 1981 y 1992. Las cifras del 1992 puede ser que haya que ajustarlas, dado que los pormenores del *Calendario* quedaron incompletos.

Amén de esta red de parroquias y monasterios, la Iglesia de Grecia patrocina un vasto número de organizaciones filantrópicas – orfanatos, residencias de gente mayor, clínicas psiquiátricas, grupos organizados de visita a los hospitales y a las prisiones. Quien se imagine que la Ortodoxia se orienta estrictamente hacia el otro mundo, y que no se interesa paara nada por el trabajo social, debiera comprobar antes la labor de la Iglesia de Grecia.

No obstante, a medida que la estructura visible de la Iglesia se ha ido expandiendo, no cabe duda de que la asistencia de los griegos a los oficios de la Iglesia ha ido mermando durante los últimos treinta años. En una encuesta que se realizó en Atenas el 21 de septiembre de 1963 a instancias del periódico *Ta Nea,* se registraron los siguientes porcentajes en las respuestas a la pregunta '¿Con qué frecuencia suele asistir Usted a la Iglesia?':

	Porcentaje
Todos los domingos	31
Dos o tres veces al mes	32
Una vez al mes	15
Para las grandes fiestas	14
Cuando me dé tiempo	3

En una encuesta parecida que se realizó, también en los distritos atenienses, en la primavera de 1980, salieron los siguientes porcentajes:

	Porcentaje
Todos los domingos	9
Con bastante frecuencia	20
Sólo con motivo de las grandes fiestas/ocasiones especiales (bodas)	60
Nunca	11

Aun si la gente no dijera siempre la verdad al responder a las encuestas de este tipo, se pone de manifiesto que la asistencia a los oficios eclesiásticos va en disminución. Cabe admitir, por cierto, que tanto en Grecia como en otros países la asistencia a las Iglesias suele ser menos frecuente en el centro de las grandes urbes que en las ciudades más pequeñas y en las zonas rurales.

Una congregación dominical normal y corriente suele contener más mujeres que varones, y más gente mayor que jóvenes; pero esta situación no constituye un fenómeno único y exclusivo de Grecia.

Muchos estudiantes universitarios, y los jóvenes en general, se sintieron contrariados con la Iglesia por la aparente colaboración de los jerarcas con la junta militar de los años 1967-74, época en que el Arzobispo Jerónimo era jefe de la Iglesia griega. A decir verdad, la escala de la colaboración suele haberse exagerado, puesto que al contrario, fueron los Coroneles los que explotaron a la Iglesia, y no al revés. De todos modos, es necesario confesar que la reputación de la Iglesia quedó gravemente comprometida, en la opinión de la generación joven. En los últimos años de esta década, sin embargo, se ha podido observar, a modesta escala pero significativa, el retorno de la juventud a la Iglesia.

En el pasado, los párrocos griegos solían recibir poca formación oficial poca, incluso ninguna, y a partir del 1833 una de las preocupaciones principales de la Iglesia ha sido elevar el nivel de educación del clero. Durante el período turco, e incluso hasta la Segunda Guerra Mundial, el párroco estaba estrechamente integrado con la comunidad local que servía. La mayoría de las veces era oriundo del lugar donde ejercía su sacerdocio, y no esperaba más que permanecer encargado de la misma parroquia toda su vida. Escasa vez ingresaba en un seminario; lo más habitual era que el párroco compartiera el mismo nivel de educación de los laicos, y que al igual que ellos, fuese un hombre casado. Tras ser ordenado, solía continuar con su trabajo anterior, cualquiera que fuese éste – de carpintero, por ejemplo, o de zapatero, o de agricultor, que era lo más típico. Normalmente no era lo suyo dar prédicas; sólo si se daba la oportunidad, era tarea de los obispos o de los monjes visitantes, o a veces de un predicador laico nombrado por el obispo. En la mayoría de los casos, el párroco no confesaba a la gente; para ello, los feligreses de su rebaño se dirigían probablemente a un monasterio cercano, o recurrían a los hiero-monjes itinerantes (de todos modos, cabe notar que el sacramento de la Confesión se observó poco durante la Turcocratía).

Aquella firme asociación entre el pastor y su rebaño tuvo innegables ventajas en el ámbito histórico de la sociedad estable agricultora. La Ortodoxia griega tuvo la suerte de evitar aquella brecha cultural que se ha visto abrir entre el sacerdote y los laicos en el caso, por ejemplo, de la Iglesia anglicana desde la Reforma. Mas en el siglo presente, en vista de la elevación general de los estandares educativos en la sociedad griega, se produce la evidente necesidad de párrocos con capacidad de enseñar, predicar y ofrecer dirección espiritual. Si no, en la realidad contemporánea sobre todo de las ciudades, el párroco corre peligro de quedarse al margen de la situación: ya no es, como lo fue antaño, el líder natural dentro de su comunidad.

La Iglesia griega en la actualidad viene desarrollando y elaborando todo un programa de educación teológica. Existen dos facultades de teología, en las universidades de Atenas y de Tesalónica (es de notar que no todos los estudiantes de estas facultades de teología van con la intención de ser ordenados), y hay además unas veinte escuelas teológicas de varios niveles. Hoy en día casi nadie es ordenado como no haya estudiado teología ya sea en la universidad o sea en un seminario. Ahora, por fin, se registra un incremento en el número de clérigos licenciados en teología. En 1919, de los 4.433 sacerdotes que oficiaban en la Iglesia griega, menos del uno por ciento – es decir, menos de 43 sacerdotes, si se excluyen los obispos – eran licenciados en teología. En 1975 el número de licenciados en teología subió a los 589, cifra todavía modesta, equivalente al 8% del total del clero. En 1981, eran ya 1.406 los sacerdotes graduados, hasta que en 1992 sumaron 2.019 en total. Esto corresponde todavía a menos de la cuarta parte del clero, pero aún así constituye una mejora notable. Lo cual, ¡no supone que la licenciatura y el diploma sean criterio imprescindible para ser un buen sacerdote!

¿Cuál es el estado actual de la teología griega? A lo largo de los últimos noventa años se ha visto publicar un formidable *corpus* de textos teológicos compuestos por catedráticos de teología. Cabe destacar dos obras que parecen ser representativas de esta tradición de teología 'científica': son la *Dogmática* de Cristos Androutsos (1869-1935), publicada por vez primera en 1907,[1] y su sucesor, la *Dogmática* en tres volúmenes de Panagiotis Trembelas (1886-1977), publicada en 1959-61.[2] La *Sinopsis* de Ioannis Karmiris (1904-91) tiene un enfoque parecido, pero resumido.[3] Son libros sistemáticos, de peso, pero nos dejan a la vez en cierta medida decepcionados. Los lectores de occidente, al estar familiarizados ya con los teólogos emigrados rusos tales como Lossky, Florovsky y Evdokimov, no hallan la misma sensación de exploración apasionada y creativa. La teología de Androutsos, Trembelas y Karmiris es una teología orientada a los auditorios universitarios, de índole escolástica y académica más que litúrgica y mística. Y es más; aunque el contenido de estas obras sea estrictamente ortodoxo, el método y las categorías que se emplean derivan muchas veces de occidente. Trembelas,

1. Se hallará un resumen de ésta, largo y algo aburrido, en Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought* (Milwaukee 1923).
2. Disponible en francés: *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, traducida por Pierre Dumont (3 volúmenes, Bruges 1966-68).
3. A *Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church,* traducida por George Dimopoulos (Scranton 1973).

por mucho compromiso apasionado que muestre para con la tradición ortodoxa, debe calificarse sin embargo de 'occidentalista', puesto que forma parte de aquella larga serie de teólogos ortodoxos, así como Moghila y Dositeo, cuyo pensar e intelecto se ha forjado en moldes occidentales. Trembelas cita a menudo a los Padres, pero las citaciones se ajustan para que encajen en un marco que no suele ser patrístico.

Estos defectos han llevado a que la nueva generación de teólogos griegos, más jóvenes, adopte enfoques muy distintos al abordar las cuestiones teológicas. Son menos sistemáticos que sus antecedentes, menos magistrales, menos confiados en sí mismos. Critican con más agudeza las categorías intelectuales de occidente. Recurren con más frecuencia a los teólogos místicos tales como Isaac el Sirio y Simeón el Nuevo Teólogo, ausentes totalmente de la obra de sus predecesores; enfatizan el sistema apofático, y abren acceso pleno a la dicotomía entre la esencia y las energías elaborada por Gregorio Palamás. El más audaz y controvertido de estos teólogos jóvenes es Cristos Yannarás, quien parte de una base muy 'personalista', influenciada en parte por el existencialismo de Heidegger, pero que estriba también – lo que es mucho más fundamental – en los escritos dogmáticos y ascéticos de los Padres. Además de él, se han aportado contribuciones significativas de parte de Panagiotis Nellas (1936-86), cuya muerte prematura ha sido pérdida lastimable, de Juan Zizioulas, Metropolita de Pergamon, y del Padre Juan Romanidis. No creemos que estén necesariamente de acuerdo en todo con Yannarás, ni tampoco entre ellos mismos; sin embargo, comparten los tres el mismo deseo de desarrollar un estilo teológico que sea, según ellos, más fiel al 'pensamiento' de los Padres, y a la vez más sensible a la angustia y a la sed del mundo actual.

A ésta tendencia se asemeja la reacción antioccidental en el campo del arte religioso griego. El estilo italiano degradado, de uso universal a principios de este siglo, se ha ido mayormente abandonando y reemplazando con el estilo más antiguo de la tradición bizantina. Unas cuantas iglesias de Atenas y de otros lugares han sido adornadas en nuestros tiempos con iconos y con frescos pintados de conformidad estricta con las reglas tradicionales. El promotor principal de este movimiento artístico, Photios Kontoglou (1896-1965), se destacó por abogar sin transigencia por el arte bizantino. Es característico de su actitud para el arte del Renacimiento italiano el comentario que hizo al

1. C. Cavarnos, *Byzantine Sacred Art: Selected Writings of the Contemporary Greek Icon Painter Fotis Kontoglous* (Nueva York 1957), p.21.

respecto: 'Los que miran las cosas con perspectiva seglar dirán que el arte progresó, pero los de perspectiva religiosa dirán que se deterioró.'[1]

Los movimientos 'misioneros interiores' dedicados al trabajo evangelizador y social desempeñaron un papel decisivo para la vida eclesiástica de Grecia durante la primera mitad de este siglo. El más dinámico de estos movimientos fue *Zoe* ('Vida'), conocido también con el nombre de 'La Hermandad de Teólogos', fundado por el Padre Eusebio Matthopoulos en 1907, a pesar de arraigarse en los movimientos de índole semejante a fines del siglo XIX. Tiene estructura semi-monástica: todos los miembros, sean laicos o sacerdotes (los obispos son prohibidos), deben ser célibes, aunque no profesen votos permanentes. Ya desde su inicio los de *Zoe* abogaron siempre por la comunión frecuente, un uso más amplio del sacramento de la Confesión, la prédica regular, las clases de catequesis para los niños, los grupos de juventud organizados, y los círculos de estudios bíblicos. Todo lo cual parece admirable, desde luego; cabe reconocer, por cierto, que los puntos principales del programa *Zoe* se han incorporado y aplicado por la Iglesia griega en general. Pero además de tener muchos puntos positivos, la manera secreta de actuar y el espíritu autoritario de *Zoe* – puntos en los que se asemeja a la organización católica romana del *Opus Dei* – han provocado mucha antipatía. El influjo de *Zoe* llegó a su cumbre entre 1920-60, pero se ha visto menguar desde entonces. A principios de los años 1960 se produjo una escisión interna entre sus miembros, por lo que se creó una nueva organización, Sotir. En los años 1970 se le acusó a *Zoe* de aliarse con los Coroneles – acusaciones sin justicia, por lo general, pero que sirvieron para perjudicar todavía más su estatus. El tono moralista y puritano que caracteriza sus publicaciones resulta poco atractivo a la generación de griegos jóvenes de nuestra era.

La Grecia moderna tuvo sus santos *kenóticos*, equiparables en cuanto a su amor compasivo a San Serafín de Sarov y a San Silouán el Athonita. El que goza de más reverencia es San Nektarios (1846-1920), Metropolita de Pentapolis en Egipto durante una temporada, hasta que fué expulsado a base de alegatos falsos – era tan humilde, que no dió respuesta a los que le calumniaron. Sus años de edad avanzada los pasó ejerciendo como capellán en el convento de la Santa Trinidad que fundó en la isla de Aegina. Otro personaje *kenótico* de semejante envergadura fue San Nicolás Planás (1851-1932), quien fue párroco al igual que San Juan de Kronstadt, muy querido por la sencillez de su corazón y su acercamiento a los pobres. Le entusiasmaban de modo particular los oficios de vigilia

de toda la noche; los cantores muchas veces solían ser los dos escritores Alejandro Papadiamantis (1851-1911) y Alejandro Moraitidis (1850-1929).

Y ¿qué de la vida monástica? Pues bien, la renovación experimentada en el Monte Athos todavía queda por extenderse a los demás monasterios de monjes en el resto de Grecia. La mayoría de ellos han progresado muy poco, aunque cabe destacar los casos excepcionales así como él del monasterio del Paraclito en Oropos (provincia de Ática). Salta a la vista, sin embargo, el contraste con la realidad de las comunidades de mujeres. Se ha registrado un incremento de ellas impresionante, desde 1920; las fundaciones nuevas brotan de todas partes. Aunque a principios de siglo sumaban unos escasos centenares, hoy en día el número de monjas corresponde a unos millares. De las comunidades más numerosas cabe mencionar los conventos de San Patapios en Loutraki (cerca de Corintio), de la Asunción en Panorama (cerca de Tesalónica), de Nuestra Señora del Socorro en Chios, y de Kechrovouni en Tinos (isla famosa por su santuario a la Madre de Dios, lugar de peregrinación). Destacamos sobre todo el Convento de la Anunciación en Ormylia (Chalkidiki, en el norte de Grecia), comunidad de más de cien monjas y novicias, filial del monasterio athonita de Simonos Petras, y que acaba de iniciar un proyecto especial de agricultura orgánica. Los Calendaristas Viejos de Grecia tienen, igualmente, varios conventos grandes.

Se están produciendo cambios en la sociedad griega contemporánea a una velocidad asombrosa. Para los que visitaron Grecia por primera vez hace cuarenta años, se les presenta hoy en día un país todo nuevo y desconocido. ¿Y la Iglesia, qué tal reacciona? ¿Afronta los nuevos desafíos con flexibilidad suficiente? No le ha sido nada fácil al Arzobispo Serafín (elegido en 1974) suplir las iniciativas imaginativas requeridas en tiempos de crisis y de oportunidades semejantes. Sin embargo, no cabe duda de la buena aptitud de muchos de los sacerdotes jóvenes y casados, oficiantes de Atenas, Tesalónica y otras grandes ciudades. Dondequiera que haya un párroco inteligente y enérgico, suele responder el laicado, y sobre todo la juventud, de modo tan esperanzador, que renueva el ánimo. La Ortodoxia griega viene sufriendo épocas difíciles, pero el tronco viejo, añejo, sigue teniendo vigor y nueva vida.

CAPÍTULO 8

El Siglo Veinte, II: La Ortodoxia y los Ateos Militantes

'Los que deseen verMe pasarán por la tribulación y el desespero.'
Carta de Barnabas, 7: 11

'EL ASALTO AL CIELO'

Desde la toma del poder de los Bolcheviques en octubre de 1917 hasta aproximadamente el 1988, año en que los cristianos rusos celebraron el milenio, la Iglesia ortodoxa de la Unión Soviética vivió en estado de asedio. La intensidad de la persecución vaciló a lo largo de aquellos setenta años, pero la actitud fundamental de las autoridades comunistas permaneció igual: las creencias religiosas, en todas sus manifestaciones, son erróneas y deben ser reprimidas y extirpadas. Según lo dijo Stalin, 'El Partido no puede ser neutral para con la religión. Habrá de trabar lucha anti-religiosa contra todos los prejuicios religiosos, sean los que sean.'[1] A fin de comprender la plena fuerza de sus palabras, conviene recordar que lo de 'el Partido', bajo el régimen comunista soviético, significaba el Estado.

De ahí que a partir del 1917, los ortodoxos y los demás cristianos fueron partícipes de circunstancias sin precedentes en la historia del cristianismo. El Imperio Romano, si bien perseguía de vez en cuando a los cristianos, no fue de ninguna manera un estado ateo comprometido a suprimir la religión en sí. Los turcos otomanos, aunque no fuesen cristianos, eran creyentes monoteístas, y como ya vimos, tuvieron con la Iglesia un alto nivel de tolerancia. El comunismo soviético, sin embargo, conllevaba el compromiso, enraizado en sus principios básicos, de un ateismo agresivo y militante. No se contentaría solamente con una segregación neutra entre la Iglesia y el Estado, sino que buscaba con todos los medios disponibles, con medidas directas e indirectas, derrotar toda vida eclesial organizada y eliminar toda creencia religiosa.

Los Bolcheviques, recién llegados al poder, no tardaron en implementar su programa. Bajo la legislación promulgada en 1918, se prohibió que la Iglesia participase en el sistema de educación, y fueron

1. *Obras,* vol. 10 (Moscú 1953), p.132.

confiscadas todas las posesiones de la Iglesia. La Iglesia quedó despojada de todos sus derechos; ya no tenía estatus legal, era así de sencillo. Los términos de la constitución soviética se volvieron cada vez más severos. Según la constitución de 1918, se permitía 'la libertad de propaganda tanto religiosa como anti-religiosa' (Artículo 13), pero según la 'Ley de Asociaciones Religiosas' promulgada en 1929 el estatuto quedó modificado: habrá 'libertad de *creencias* religiosas y de *propaganda* anti-religiosa'. Hubo una significativa distinción: a los cristianos se les consedió – al menos en teoría – libertad de creencias, pero se les negaba la libertad de transmisión. A la Iglesia, por lo tanto, se la consideraba como una asociación de culto. Se le permitió, en un principio, celebrar los oficios religiosos, y en la práctica – sobre todo a partir de 1943 – sólo permanecieron abiertas algunas iglesias para el culto. Además, a partir de 1943, se permitió que la Iglesia mantuviese unas cuantas instituciones formativas para el clero, y que implementase un programa, también modesto, de publicación. Sin embargo, hacer más que aquello le era prácticamente imposible.

Es decir, que los obispos y los sacerdotes no podían emprender su trabajo social o caritativo. Visitar a los enfermos era una actividad severamente restringida; el trabajo pastoral en las prisiones, los hospitales y las clínicas psiquiátricas resultaba imposible. Los párrocos no podían organizar grupos juveniles o círculos de estudio. Les estaba prohibido dar clases de catequesis o 'escuela de los domingos' a los niños jóvenes. La única enseñanza que podían ofrecer a su rebaño era durante los sermones en los oficios de la Iglesia. (A menudo se aprovecharon, y con creces, de esta posibilidad: yo mismo recuerdo haber asistido a celebraciones de la Liturgia durante los años 1970 en las que se predicaron cuatro o cinco sermones distintos; la gente escuchaba, absorta y atentísima, y al final le daban las gracias al predicador con un gran clamor de agradecimiento – cuando predico en occidente no me ocurre lo mismo!) Los sacerdotes tampoco podían crear bibliotecas parroquiales, puesto que los únicos libros que podían guardar en la Iglesia eran los misales que se empleaban en el culto. No disponían de folletos para distribuírselos a la gente, ni de literatura informativa, ni siquiera de la más básica; escaseaban, incluso, copias de la Biblia, que circulaban a precios exorbitantes en el mercado negro. Y lo peor era que cada miembro del clero, desde los obispos hasta el más humilde párroco, necesitaba el permiso del Estado para poder ejercer su oficio, y era sometido a la vigilancia incesante de la policía secreta. Cada palabra que emitiese el sacerdote en sus sermones era

cuidadosamente apuntaday permanentemente era hostilmente vigilado para observar quienes acudían a la Iglesia a solicitar un bautizo o una boda, una confesión o una charla privada.

El régimen totalitario del Estado Comunista se sirvió de todas las modalidades de la propaganda anti-religiosa, a la vez que le privó a la Iglesia del derecho a réplica. En primer lugar, se instauró la enseñanza atea que se promulgaba sistemáticamente en todos los colegios. Los profesores recibieron instrucciones de la siguiente índole:

> El profesor soviético debe dejarse guiar por los principios científicos del espíritu del Partido; es obligatorio no solamente que no sea creyente él mismo, sino que también sea propagandista activo del ateismo para los demás, que sea el vehículo de las ideas del ateismo militante y proletario. Hábil y tranquilo, discreto y persistente, el profesor soviético debe desenmascarar y superar los prejuicios religiosos en el curso de su actividad tanto dentro del colegio como fuera de él, un día tras otro.'[1]

Fuera de los colegios, la Liga de Ateos Militantes montó una campaña vasta y extensa en contra de la religión; la Liga fue sustituida en 1942 por otra entidad un poco menos agresiva, la Sociedad de Toda la Unión por la Diseminación del Conocimiento Científico y Político. El ateismo se propaló activamente entre las nuevas generaciones mediante la Liga de Jóvenes Comunistas. Se abrieron Museos de la Religión y el Ateismo, instalados muchas veces en antiguas iglesias como la Catedral Kazan de San Petersburgo. En los años 1920, se celebraban por las calles procesiones crudas y ofensivas, de tipo anti-religioso, sobre todo en Navidades y en Semana Santa. Según lo refiere un testigo presencial:

> No se oían protestas por las calles silenciosas – los años del terror obraron con éxito – pero casi todo el mundo procuraba desviarse de la calle para esquivar semejante procesión espantosa. Yo mismo, como testigo del carnaval de Moscú, puedo atestiguar que la gente no lo festejó. La pompa desfilaba por calles desiertas, y cuando intentaba provocar y excitar risa, daba con el desamor y el silencio deslucido de los espectadores con los que de vez en cuando se topaba.'[2]

No fueron únicamente las iglesias las que quedaron cerradas, a escala masiva, durante los años 1920 y 1930, sino también numerosa cantidad de obispos y de clérigos, de monjes, monjas y laicos a quienes se les metió en la cárcel y en los campos de concentración. Nos es francamente imposible calcular el número de personas que murieron ejecutadas o que perecieron por el maltrato. Nikita Struve refiere una lista de unos 130

1. F.N. Oleschuk (ex-Secretario de la Liga de Ateos Militantes), en *Uchitelskaya Gazeta,* 26 noviembre 1949.
2. G.P. Fedotov, *The Russian Church since the Revolution* (London 1928), p.47.

nombres de obispos mártires, la cual, según él mismo nos dice, resulta 'incompleta y provisoria'.[1] La cifra total de clérigos martirizados debe ascender a decenas de miles. Desde luego que los creyentes religiosos no fueron los únicos que sufrieron bajo el reino de terror de Stalin, pero sufrieron más que la mayoría de los demás. Nada de lo que ocurrió durante las persecuciones del Imperio Romano es equiparable, a lo ocurrido en Rusia. Lo que había dicho el Arcipreste Avvakum en el siglo XVII fué muy apropiado a la situación bajo el Comunismo tres siglos más tarde: 'Satanás se ha apoderado de nuestra radiante Rusia, de manos de Dios, para dejarla roja y encarnada de la sangre de los mártires.'[2]

¿Cómo influyó la propaganda y persecución de los comunistas en la vida de la Iglesia? En muchos lugares, influyó positivamente, ya que la vida espiritual resurgió de una manera asombrosa. Limpios de todo elemento terrenal, librados de la carga de los miembros faltos de sinceridad que se adherían a la Iglesia por motivos de apariencia social, los verdaderos creyentes ortodoxos se solidarizaron y resistieron de una manera heróica y humilde. Escribió un ruso emigrado: 'En todos los sitios donde la fe haya sido puesta a prueba, se han producido abundantes efusiones de gracia, milagros asombrosos – los iconos que se renuevan ante los ojos de espectadores atónitos; las cúpulas de las iglesias que brillan con una luz sobrenatural... No obstante todo esto, pasó casi desapercibido. La dimensión gloriosa de todo lo ocurrido en Rusia carecía de interés para la humanidad en general... Cristo crucificado y sepultado será siempre juzgado así por los que permanecen ciegos ante la luz de Su resurrección.'[3] No debe sorprendernos el hecho de que una importante cantidad de personas abandonase la Iglesia en la hora de su persecución, ya que siempre ocurre lo mismo, y seguramente volverá a ocurrir. Resulta mucho más sorprendente el hecho de que hayan permanecido tantos fieles a la Iglesia.

1. Nikita Struve, *Christians in Contemporary Russia,* pp. 393-8.
2. Citación de la *Vida* de Avvakum; véase Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality,* p.167.
3. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* pp.245-6. La milagrosa 'renovación de iconos', referida por Lossky, se produjo en varios lugares bajo el dominio de los comunistas, fenómeno en el que los iconos y las pinturas, ennegrecidos y deformados a través de los siglos, de repente y sin intervención artificial revisten colores vivos y frescos.

'DAD AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR': ¿DÓNDE MARCAR LA RAYA?

En épocas de persecución religiosa, los principios subyacentes a la acción suelen ser bastante claros, pero la manera práctica de actuar que debe tener cada creyente muchas veces no resulta así. ¿Hasta qué punto los obispos, los sacerdotes y los laicos debían cooperar con un régimen que tiene declarado explícitamente el objetivo de derrocar a la religión? Los cristianos ortodoxos rusos en los años de 1917 a 1988 respondieron a esta pregunta de muchas maneras distintas y conflictivas. Los comentaristas de occidente, quienes nunca padecieron ninguna persecución, deben abordar con gran recato el tema de juzgar la moralidad con la que actuaron, o no actuaron, los de Rusia. Cabe al menos destacar ciertas variedades de actitud.

La historia de las relaciones eclesiástico-estatales en la Unión Soviética se puede dividir en cinco etapas:

(1) *1917-25*: el Patriarca Tikhon lucha por conservar la libertad de la Iglesia.
(2) *1925-43*: el Metropolita Sergio procura establecer un *modus vivendi*.
(3) *1943-59*: Stalin permite reanimar la vida de la Iglesia en los años de posguerra.
(4) *1959-64*: Khruschev reanuda la persecución.
(5) *1964-88*: surge un movimiento de disidentes, que es aplastado.

(1) *1917-25*. Al principio, el Patriarca de Moscú, San Tikhon, adoptó una postura intransigente y firme para con los Bolcheviques. El 1 de febrero de 1918, anatematizó y excomulgó a los que designó de 'enemigos de Cristo, declarados u ocultados' y de 'regidores ateos de las tinieblas de nuestra era'. El anatema fue convalidado por el Concilio de Toda Rusia que a la sazón estaba reunido en sesión en Moscú; y jamás se revocó. Más tarde, también en 1918, el Patriarca denunció públicamente, como un crimen infame, el asesinato del Emperador Nicolás II, y añadió que 'quien no lo condene será culpable de su sangre derramada.' Cuando los comunistas se disponían a celebrar el primer aniversario de la Revolución de octubre, les solicitó desistir de 'la persecución y aniquilación de los inocentes'. Fue la única persona por aquel entonces en osar hablar, en voz alta y abierta, en favor de la justicia y de los derechos humanos. Al mismo tiempo, sin embargo, Tikhon procuró evitar hacerse partidario

de las cuestiones estrictamente políticas, y se rehusó a otorgarle su bendición al General Denikin, jefe de las fuerzas del Ejército Blanco en la Crimea.

Los comunistas, lógicamente, quedaron insatisfechos con la postura de Tikhon y se dedicaron con gran esfuerzo a quebrar su poder de resistencia. Desde mayo de 1922 a junio de 1923 le tuvieron encarcelado, y mientras estuvo en la prisión le convencieron de transferir el poder eclesiástico a un grupo de sacerdotes casados, quienes, sin que él lo supiera, eran colaboradores de las autoridades comunistas. Este grupo, que más tarde fué denominado la 'Iglesia Renovada' o 'Iglesia Viviente', inauguró un programa comprensivo de reformas eclesiásticas, que llegó incluso a aprobar la introducción de obispos casados.[1] Aunque muchas de las medidas reformadoras, en sí, eran bien justificables, el movimiento se vió comprometido ya desde el principio por haber colaborado con las autoridades ateas. En cuanto se dió cuenta Tikhon de su verdadero carácter, rompió las relaciones con ellos. A pesar de sus éxitos iniciales, de pronto perdieron el apoyo de los feligreses, de hecho que a los comunistas ya no les interesaba más colaborar con ellos. A partir de 1926, la Iglesia Viviente y sus filiales carecían ya de importancia, hasta que durante la Segunda Guerra Mundial desaparecieron del todo. La primera tentativa de los Bolcheviques de adueñarse de la Iglesia entonces, fracasó.

No sabemos con seguridad qué tormentos debió sufrir Tikhon, en la cárcel pero sí sabemos que al salir de la prisión hablaba ya en un tono más conciliador del que solía usar en 1917-18. Esto se pone de manifiesto en su 'Confesión', publicada un poco antes de que fuera liberado en 1923; y en su 'Testamento', firmado el día que falleció (aunque caben opiniones discrepantes al respecto). Sin embargo, intentó siempre adoptar una postura neutra y no-política, a fin de salvaguardar la libertad interna de la Iglesia, según él mismo lo dijo, en 1923:

> La Iglesia Ortodoxa rusa es no-política, y a partir de ahora no quiere ser ni Iglesia Roja ni Iglesia Blanca; ha de ser, y lo será, la Iglesia Única, Católica y Apostólica. Todas las tentativas, de la parte que sea, de embrollar a la Iglesia en la lucha política deben ser rechazadas y condenadas.

San Tikhon murió repentinamente, bajo circunstancias misteriosas. Confesor de la fe sí que lo fue, sin lugar a dudas; posiblemente fue también un mártir.

(2) *1925-43*. Tikhon se dió cuenta de que cuando él muriera, no iba

1. En la Iglesia Ortodoxa, los obispos han de ser monjes (véase la página 262-263).

a ser posible que se reuniese libremente un concilio, como el de 1917, para elegir al nuevo Patriarca. Por eso nombró él mismo a sus propios sucesores, tres *locum tenentes*, custodios del trono patriarcal: fueron los Metropolitas Kirilio, Agazángel y Pedro. Los primeros dos estaban ya en prisión cuando falleció Tikhon, por lo que en abril de 1925 Pedro, Metropolita de Krutitsy, se hizo *locum tenens* patriarcal. En diciembre de 1925, Pedro fue detenido y exiliado a Siberia, lugar en el que permaneció hasta su muerte en 1936. Tras el arresto de Pedro, Sergio (Stragorodsky) (1867-1944), Metropolita de Nizhni-Novgorod, le sustituyó en el cargo de jefe, con el título curioso de 'lugarteniente del *locum tenens*'. Sergio se había hecho miembro de la Iglesia Viviente en 1922, pero en 1924 profesó su sumisión a Tikhon, quien le reinstaló en su puesto anterior.

Al principio Sergio buscó continuar la política implementada por Tikhon en sus últimos años de patriarca. Según la declaración promulgada el 10 de junio de 1926, dijo que aunque la Iglesia respetaba las leyes de la Unión Soviética, los obispos no estarían dispuestos a entrar en acuerdos especiales que garantizarían su lealtad. Siguió: 'No podemos aceptar la responsabilidad de vigilar las tendencias políticas de nuestros correligionistas.' Era pedir, de hecho, que la Iglesia y el Estado se separasen de verdad: Sergio quería separar la Iglesia de la política, y por lo tanto se negó a convertirse en agente soviético. En la misma declaración habló francamente de la incompatibilidad y de las 'contradicciones' que había entre el cristianismo y el comunismo. 'Lejos de prometer una reconciliación con lo irreconciliable, y lejos de fingir adaptar nuestra fe al comunismo, permaneceremos como lo que somos ya, desde el punto de vista religioso, es decir miembros de la Iglesia tradicional.'

Pero en 1927 – año clave en la historia de las relaciones de la Iglesia y el Estado en Rusia – Sergio cambió de postura. Desde diciembre de 1926 hasta marzo de 1927 estuvo en la cárcel; lo mismo que en el caso de Tikhon, no se sabe qué tormentos hubo de padecer en prisión. Al ser liberado, promulgó una nueva declaración, el 27 de julio de 1927, que difería de modo significativo de la del año anterior. Esta vez no dijo nada acerca de las 'contradicciones' entre el cristianismo y el comunismo; ya no abogaba por una separación entre la Iglesia y el Estado, sino que los asociaba muy estrechamente:

> Queremos ser ortodoxos y a la vez reconocer a la Unión Soviética como nuestra patria civil, cuyas hazañas y alegrías son hazañas y alegrías nuestras, y cuyas desdichas son desdichas nuestras. Cada golpe que vaya dirigido contra la Unión ... lo consideraremos un golpe contra nosotros.

En 1926 Sergio se había rehusado a vigilar las tendencias políticas de sus sacerdotes; en cambio, ahora exigió que todos los sacerdotes en el extranjero le enviaran un 'juramento por escrito de lealtad al gobierno soviético'.[1]

La declaración posterior de 1927 provocó mucho disgusto entre gran número de ortodoxos tanto dentro como fuera de la Rusia. Parecía ser que Sergio quería comprometer a la Iglesia, cosa que Tikhon no llegó a hacer jamás. Al entrelazar a la Iglesia tan estrechamente con un sistema de gobierno consagrado, enteramente, a la derrota de toda religión, parecía que intentaba hacer lo que en 1926 se negó a intentar – reconciliar lo irreconciliable. El triunfo del ateismo sería sin lugar a dudas un éxito agradable para el Estado soviético; ¿ pero, sería a la vez un suceso gustoso y exitoso para la Iglesia? La disolución de la Liga de Ateos Militantes sería un golpe duro para el gobierno comunista, pero sería leve para la Iglesia. ¿Cómo les iba a ser posible a los sacerdotes rusos en el extranjero firmar una promesa de lealtad completa al gobierno soviético, en vista de que muchos de ellos eran ya ciudadanos de otros países? Resulta un poco extraño que el Metropolita Antonio, jefe del Sínodo de Karlovtsy (que representaba a los obispos rusos en el exilio),[2] respondiese a Sergio haciendo citación de la *Segunda Carta a los Corintios* 6:14-15: '¿... qué de común tienen la luz y las tinieblas? ¿Qué armonía entre Cristo y Belial, o qué parte tiene el fiel con el infiel?' Continuó: 'La Iglesia no puede bendecir la política anti-cristiana, mucho menos la atea.' La declaración de Sergio de 1927 fue la que al final produjo la escisión entre el Sínodo de Karlovtsy y las autoridades eclesiásticas de Moscú. Desde entonces, el Sínodo exiliado viene condenando a lo que se denomina el 'sergianismo', es decir la rendición de la Iglesia al gobierno ateo. El Metropolita Evlogy de París, Exarca de Europa Occidental, buscaba al principio conformarse con las demandas de Sergio, pero a partir de 1930 él también vió como imposible mantener un contacto directo con la Iglesia en Moscú.

La política de Sergio también provocó una importante oposición dentro de Rusia. Muchos recordaban el hecho de que fué un antiguo adherente de la Iglesia Viviente, y sintieron que ahora proseguía la misma política de colaboración revestida de otra forma. Las primeras tentativas de los

1. Para conocer el texto completo de las declaraciones sergianas de 1926 y 1927, véase Matthew Spinka, *The Church in Soviet Russia* (New York 1956), pp. 157-65.
2. Véase más adelante, la página160-161.

comunistas, de dominar a la Iglesia a través del movimiento reformador, no tuvieron éxito; ahora, al parecer, con la ayuda de Sergio iban a lograrlo. Si Sergio hubiera convocado en 1927 un concilio compuesto de todos sus hermanos obispos – claro está que las circunstancias políticas por aquel entonces lo impedían totalmente – se duda mucho que la mayoría de ellos le hubiesen prestado su apoyo. Se rumoreaba, incluso, que el mismo *locum tenens* patriarcal, el Metropolita Pedro, se oponía a la declaración, pero no se puede estar seguro al respecto. Cierto es, sin embargo, que el Metropolita José de Petrograd, junto con bastantes otros jerarcas superiores, desaprobaron la política de Sergio con tal censura que rompieron toda comunión con él.

Aunque luego de poco tiempo se silenciaron José y sus principales partidarios, y murieron internados en campamentos de prisioneros, el movimiento instigado por ellos siguió existiendo, en la clandestinidad. Se creó una 'Iglesia Catacumba', con obispos y sacerdotes clandestinos, y sin ningún tipo de alianza con la Iglesia oficial bajo el mando de Sergio. El obispo Máximo (Shishilenko) de Serpukhov tomó un papel importante en la fundación de esta Iglesia secreta; había sido médico privado del Patriarca Tikhon, y afirmaba que el deseo de Tikhon era que la Iglesia se volviese subterránea en cuanto la presión de parte de los comunistas se hiciese insoportable. La Iglesia Catacumba – mejor dicho, los 'cristianos catacumba', ya que no se sabe con claridad hasta qué punto formaban una organización sólida y unida – existió en los años 1980, aunque contaran probablemente con un número de adherentes muy reducido. A veces se la llamaba la 'Iglesia Ortodoxa Verdadera'.

Sin embargo, hubo otros ortodoxos rusos que apoyaron la política del Metropolita Sergio. Sintieron que él, sinceramente, buscaba proteger a la Iglesia. Defendieron sus acciones a base de que estaban en 'pecado necesario'; a fin de rescatar a su rebaño de la destrucción, él hubo de asumir con toda humildad el 'martirio' de mentir. Tuvo, efectivamente, que decir muchas mentiras. Al entrevistarse en 1930 con periodistas extranjeros, por ejemplo, se extravió a tal punto que llegó a decir que nunca hubo persecución religiosa en la Unión Soviética. Tanto a los de fuera como a los de adentro de la Rusia, ésto les pareció una cruel negación de los sufrimientos de los tantos rusos recién martirizados en nombre de Cristo. Los miembros de la Iglesia Ortodoxa rusa permanecen hoy en día profundamente divididos en cuanto a la conducta de Sergio.

Las concesiones que hizo Sergio en 1927 produjeron, al principio, pocas ventajas visibles. Continuaron, sin interrupción, los cierres de

iglesias y las ejecuciones de los clérigos a lo largo de la década de los 1930. Al estallar en 1939 la Segunda Guerra Mundial, la estructura visible de la Iglesia quedaba casi aniquilada. Solamente seguían ejerciendo su oficio unos cuatro obispos, y probablemente quedaban abiertos solamente unos cuantos cientos de iglesias en toda la Rusia; todos los seminarios teológicos y todos los monasterios fueron cerrados mucho antes. Fue una época tenebrosa para la Iglesia rusa, pero luego de poco tiempo se habría de producir una alteración asombrosa. La situación entera sería transformada por un nuevo suceso – la guerra.

(3)*1943-59*. El 21 de junio de 1941, Alemania invadió Rusia; ese mismo día, sin esperar a que los hechos avanzaran más, el Metropolita Sergio editó una carta pastoral en la que llamó a los cristianos ortodoxos a salir pronto a la defensa de su país frente al peligro que le amenazaba. A partir de aquel momento, el Patriarcado de Moscú apoyó con una constancia inquebrantable la campaña bélica; según el punto de vista de los dirigentes de la Iglesia, luchaban no por el comunismo sino por la patria. Mientras tanto los alemanes dejaron que se restaurara la vida religiosa en las partes de Rusia por ellos ocupadas. La revivificación fue inmediata, espontánea e intensa. Las iglesias se volvieron a abrir en todas partes de Ucrania y Belorusia; se produjo una renovación particular del dinamismo en la diócesis de Pskov, liderada por su joven Metropolita Sergio (Voskresensky) (1899-1944).[1] Se comprobó verdaderamente que los veinte años de persecución no habían logrado destrozar la fe de la gente.

Viéndose extremadamente oprimido en la lucha contra los alemanes, a Stalin hacer algunas concesiones a la Iglesia bajo su poder. Era evidente que una cuantiosa porción de la población era creyente, y le hacía falta la ayuda de todos los rusos posibles para ganar la guerra. Agradecido, pues, del apoyo de Sergio y de su clero – y seguramente conciente a la vez de que de poco le serviría actuar de modo menos generoso que los alemanes – aflojó la presión a la Iglesia. Al principio fueron pequeñas las concesiones, pero el 4 de septiembre de 1943 Stalin llamó a Sergio a que se presentara con otros dos metropolitas, y dió su permiso para que se realizara la elección del nuevo Patriarca. Tres días después, un modesto concilio de diecinueve obispos escasos nombró a Sergio. Ya era muy mayor, y al año siguiente falleció, luego en febrero de 1945 le sustituyó como Patriarca el Metropolita Alexis de Leningrad (1877-

1.Véase Struve, *Christians in Contemporary Russia,* pp.68-73. Sergio Voskresensky no ha de ser confundido con el *locum tenens* patriarcal Sergio Stragorodsky.

1970), seguidor apegado de Sergio desde 1927.

La autorización de restaurar el Patriarcado fue el primer paso, solamente. En los primeros años de posguerra, Stalin permitió además que se realizase toda una reconstrucción de la Iglesia. Según las estadísticas publicadas por el Patriarcado de Moscú, en 1947 el número total de iglesias abiertas había superado las 20.000; funcionaban unos 67 monasterios, dos academias teológicas y ocho seminarios. Era una situación muy distinta a la de los últimos años de la década de 1930. Podría uno pensar que la resurrección en la pos-guerra de la vida eclesiástica fué una reivindicación póstuma de la política sergiana desde 1927; pero sería conclusión falsa. La Iglesia se salvó gracias no a la dirección de Sergio, sino a una contingencia histórica – la guerra – y, lo que es más fundamental, a la fiel perseverancia de los creyentes del pueblo ruso.

La tolerancia de Stalin, sin embargo, se extendía solamente hasta cierto límite. La Iglesia podía, única y exclusivamente, dirigir los oficios litúrgicos y entrenar a los futuros sacerdotes. Todavía no se la dejaba emprender trabajos sociales, trabajo juvenil, educación religiosa para los niños pequeños. El gobierno soviético seguía considerando a la religión como un enemigo, al que había que atacar mediante todos los recursos de la propaganda, sin que la Iglesia pudiera defenderse como respuesta. La policía secreta interfería en todos los aspectos de la vida interior de la Iglesia. Y, lo que es más, a cambio de la modesta tolerancia que se les mostraba, los jerarcas eclesiásticos habían de ser 'fieles' al gobierno, lo cual suponía abstenerse de toda crítica a las autoridades soviéticas, y apoyar, además, activamente la política de los comunistas tanto doméstica como de asuntos exteriores, sobre todo lo último. No fue invalidado ni uno de los artículos de la legislación anti-religiosa, de hecho que las autoridades tenían libertad para reanudar, en cualquier momento, su actividad persecutoria, según les pareciera conveniente.

(4) *1959-64*. Hasta su muerte en 1953, Stalin mantuvo el status quo establecido en la posguerra. Los últimos ocho años de su gobierno (1945-53) constituyeron el período más favorable que experimentó la Iglesia rusa durante toda la era comunista. Mas en 1959, Khrushchev lanzó contra la Iglesia una nueva ofensiva, a gran escala de una hostilidad que se hizo tanto más sorprendente cuanto más liberal se mostraba en otros campos. Los obispos, sacerdotes, monjes y monjas fueron procesados y encarcelados por 'actos criminales' ficticios; el clero, en todas partes, fue

acosado incluso con violencia física. Las iglesias fueron cerradas, a escala masiva, hasta que la cifra total de las que quedaron abiertas se redujo a unas 7.000; una pérdida de las dos terceras partes. El número de seminarios disminuyó de ocho a tres, y el de los monasterios operantes de 67 a 21. Se impusieron restricciones particularmente severas en cuanto al trabajo de la Iglesia en el ámbito de la juventud: a menudo se les prohibió a los sacerdotes comulgar a los niños, y a los padres que llegaban a la Liturgia con sus jóvenes familias los policías sin uniforme les hacían volver a sus casas. La magnitud de esta persecución pasó mayormente desapercibida en occidente, más que nada porque las mismas autoridades eclesiásticas rusas no quisieron protestar abiertamente. Cuando conferenciaban en occidente en reuniones como por ejemplo las del Concilio Mundial de las Iglesias o el Convenio de la Paz en Praga, disimulaban como si las relaciones eclesiástico-estatales fueran absolutamente 'normales'. La persecución anti-religiosa cesó súbitamente al caer Khrushchev del poder, pero no se le proporcionaron reparaciones a la Iglesia como recompensa por todas las pérdidas sufridas.

(5) *1964-88*. En lo que atañe a las relaciones oficiales entre la Iglesia y el Estado, fue un período de calma exterior. Las fuerzas estatales siguieron escudriñando a la Iglesia con intimidad, mediante la KGB y otros medios; el liderazgo del Patriarcado de Moscú seguía obrando lo mejor posible dadas las estrechas trabas que le fueron impuestas por las autoridades comunistas. Si el liderazgo hubiese actuado de modo más dinámico y ruidoso, así como lo hicieron muchos de los Bautistas eminentes rusos de por aquel entonces – ¿no se hubiera dado el caso de que la Iglesia obtuviera concesiones mucho mayores de parte del Estado? ¿Tuvieron los jerarcas que portarse siempre de una manera tan sumisa?

Éstas fueron las preguntas que se plantearon, cada vez más, a fines de los años 1960 y en los 70, tanto por los observadores de occidente como por los cristianos ortodoxos de la Unión Soviética. Aquello, precisamente, es lo que más sobresale de entre los sucesos de la quinta etapa de las relaciones eclesiástico-estatales bajo el comunismo. Si bien el liderazgo guardaba silencio, otras personas ya no. Brotó un movimiento disidente dentro de la Iglesia Ortodoxa rusa, de gente que protestaba contra las injerencias del Estado en la vida interna de la Iglesia. Los protestantes no recibieron ninguna suerte de apoyo de parte del Patriarca y el Santo Sínodo – todo lo contrario – no obstante, el grupo de ellos se fue acrecentando.

El primer disidente ortodoxo en destacarse fue Anatoly Krasnov-Levitin, personaje que editó a partir de 1958 toda una serie de artículos *samizdat,*[1] descripciones de lo que sufrieron los creyentes durante la persecución. Otros relatos parecidos fueron recopilados por el laico Borís Talantov, que murió en un campamento de trabajos forzados. Pero seguro que el documento que más influencia tuvo en el campo de la disidencia religiosa fue la Carta Abierta dirigida en noviembre de 1965 al Patriarca Alexis por dos sacerdotes moscovitas, el Padre Nicolás Eshliman y el Padre Gleb Yakunin. Ellos dos precisaron detalladamente las medidas represivas impuestas a la Iglesia por las autoridades comunistas, y comentaron la falta de resistencia, e incluso la aparente cooperación, de parte de las autoridades eclesiásticas. Apelaron a que actuase el Patriarca: 'La Iglesia que sufre se torna hacia Usted, esperanzada. A Usted se le ha conferido el báculo y la dignidad del primado. Usted, como Patriarca, tiene el poder de acabar con esta anarquía, ¡con una sola palabra! ¡Hágalo!'[2]

Da pena, aunque quizás haya sido previsible, reconocer que la única respuesta de parte del Patriarca fue la de suspender a los dos sacerdotes de su oficio. Sin embargo, la carta sirvió de catalizador; inspiró a muchos otros creyentes a expresar sus sentimientos, reprimidos durante tanto tiempo. Por fin la Iglesia daba señales de desprenderse de las mallas opresivas de mentiras y evasiones que la enmarañaba y sofocaba. Uno de los que quedaron contagiados por el P. Gleb y el P. Nicolás era el novelista Alejandro Solzhenitsyn, quien escribió en 1972 una 'Carta de Cuaresma' dirigida al Patriarca Pimen (1910-90), sucesor de Alexis, en la que hizo resaltar la ironía trágica implícita en el predicamento actual de la Iglesia:

> ¿Qué tipo de razonamiento sirve para dejarse convencer a uno mismo que la derrota deliberada del espíritu y cuerpo de la Iglesia, bajo la dirección de los ateos, es la mejor manera de conservarla? ¿Rescatarla para quién? Para Cristo no, desde luego. ¿Conservarla por cuáles medios? ¿Por medio de la falsedad? Pero después de cometerse la falsedad, ¿en manos de quién quedará la celebración de los sagrados sacramentos?'

La solución para los problemas de la Iglesia que él propuso se hallaba en una sola palabra: 'sacrificio': 'Aún privada de toda su fuerza material

1. Son escritos que nunca se publicaron oficialmente, pero que circularon de manera más o menos secreta, en manuscrito o mecanografiadas.
2. Ellis, *The Russian Orthodox Church: A Contemporary History,* p.292. Los dos curas escribieron otra carta a Podgorny, Presidente del Presidio del Soviet Supremo.

la Iglesia siempre vence a través del sacrificio'.[1]

En 1976 se fundó la Comisión Cristiana por la Defensa de los Derechos de los Creyentes con el objetivo de ayudar a los feligreses no-ortodoxos tanto como ortodoxos. La Comisión fue establecida con la estrecha colaboración del Grupo Monitor de Helsinki, organización consagrada a informar sobre los abusos en el campo de los derechos humanos en general. Reconociendo que la libertad es indivisa, los disidentes cristianos procuraron obrar de modo constructivo junto con el movimiento disidente general. Se hicieron protestas importantes en contra de la opresión religiosa de parte también del Seminario Cristiano, grupo informal de estudios para los ortodoxos rusos jóvenes e intelectuales, creado en 1974 por Alejandro Ogorodnikov, y liderado, tras ser detenido éste en 1978, por Lev Regelson. El movimiento feminista ruso, iniciado en Leningrado en 1979, contaba con varios creyentes rusos, tales como Tatiana Goricheva.

A partir de 1976 las autoridades comunistas reaccionaron de modo cada vez más severo frente al movimiento disidente, hasta que en 1980 la mayoría de los miembros ortodoxos quedaron silenciados. Unos fueron enviados a los campamentos de trabajos forzados y al exilio, otros fueron deshonrados por la KGB de varios modos. El prospecto general era poco optimista. En más de diez años de protesta pública, se habían producido, aparentemente, escasos cambios entre las relaciones fundamentales de la Iglesia y el Estado ateo. La Iglesia no logró deshacerse de las intervenciones comunistas, y parecía poco probable que lo lograse en el futuro previsible. En cuanto al gobierno y al liderazgo del Patriarcado de Moscú, se oía el eslogan de 'Negociamos como de costumbre'.

Pero entonces, en contra de todas las expectativas, ocurrió un cambio repentino y fundamental. El régimen comunista, tan omnipotente en apariencia durante siete décadas, se derribó como un castillo de naipes.

RENACIMIENTO DIFICULTOSO

El 11 de marzo de 1985 Mikhael Gorbachev fue nombrado Secretario General del Partido Comunista de la Unión Soviética. Siete años más tarde, a principios de 1992, Gorbachev ya no está en posesión del poder y la Unión Soviética ya no existe. Pero como consecuencia de la política de *glasnost* ('franqueza') y de *perestroika* ('reestructuración') iniciada

1. Ellis, p.304.

por él, la Iglesia rusa se vió de repente liberada de todas las medidas represivas que la tuvieron incapacitada desde 1917. Sin que recuperase la posición privilegiada que ocupó bajo el zarismo, la Iglesia estaba básicamente libre, por fin. Conviene calificarlo de 'básicamente', sin embargo, puesto que continuaron obstaculizándola los funcionarios gubernamentales a nivel local, e incluso siguieron habiendo casos todavía de intimidación de parte de la KGB. Al fin y al cabo, el personal del comunismo continuaba en sus puestos, sobre todo en los estratos intermedios e inferiores del sistema administrativo. El leopardo, como dicen los ingleses, es incapaz de borrar de la noche a la mañana las manchas que lleva en la piel.

El cambio más notable se produjo a nivel de la legislación. De 1990 a 1991, en casi todo el territorio que correspondía a la antigua Unión Soviética, entraron en vigor nuevas regulaciones que anularon la antigua 'Ley de Asociaciones Religiosas', promulgada originalmente en 1929. Ahora, por primera vez, existe una verdadera y auténtica separación entre la Iglesia y el Estado. El Estado deja de promover el ateísmo. La Iglesia Ortodoxa – ella y otras instituciones religiosas – constituye una entidad legal, con derecho de posesión. Alguna que otra restricción sigue vigente, sin embargo, en cuanto a la apertura de las iglesias: todavía hace falta el permiso de las autoridades civiles. Pero la Iglesia tiene libertad de emprender un trabajo social y filantrópico, y se pueden celebrar oficios en los hospitales y en las prisiones. Se permiten actividades misioneras. Se permiten grupos de juventud o de estudios bíblicos. Se deja que la Iglesia edite literatura religiosa y dicte clases de educación religiosa a los niños; se deja, incluso, impartir enseñanza religiosa en los organismos estatales.

La legislación, sin embargo, es inútil si permanece como 'letra muerta', sin llevarse a la práctica. Para tal efecto, a partir de 1988 a la Iglesia ya se la dejaba hacer la mayoría de las actividades que fueron más tarde convalidadas por la ley. De 1989 a 1992 la Iglesia Ortodoxa rusa pudo instigar importantes iniciativas de reconstrucción de estructuras externas. El esquema adjunto (véase la siguiente página) brinda una indicación de las vicisitudes experimentadas por la Iglesia en el curso de las últimas siete décadas: la aniquilación casi total a vísperas de la Segunda Guerra Mundial; la recuperación en la posguerra; las pérdidas cuantiosas (debidas en gran parte a la persecución de 1959-1964); y luego una restauración precipitada a partir de 1988 (aunque la cantidad de iglesias y de sacerdotes sigue siendo mucho menor a la del 1947). Las

Instituciones de la Iglesia Ortodoxa Rusa

	1914	1939	1947	1988	1992
Iglesias	54.174	unas 100s	?20.000	c.7.000	>12.000
Sacerdotes y diáconos	51.105	unos100s	?30.000	c.7.000	c.10.000
Monasterios (de hombres o mujeres)	1.025	ninguno	67	21	121
Monjes y monjas	94.629	?	?10.000	1.190	?
Academias teológicas	4	ninguna	2	2	2
Seminarios	57	ninguno	8	3	
Escuelas preliminarias	185	prohibidas	prohibidas	prohibidas	25
Estudiantes	?	ninguno	?	2.000	4.000
Escuelas parroquiales	37.528				
Residencias para gente mayor Hospitales Bibliotecas parroquiales	1.113 291 34.497	prohibidas	prohibidas	prohibidas	falta de estadística; multiplicación prolífica

iglesias se han abierto, durante el período de 1989-92, a un promedio de treinta por semana; el Estado ha devuelto muchos monasterios históricos; las instituciones de formación para el clero se han ampliado.

Sería muy engañoso, sin embargo, crear la impresión de que todo iba bien. La situación económica y política de la ex-Unión Soviética, en 1991-2, era muy inestable, y el porvenir permanecía inseguro. Los problemas que debió afrontar la Iglesia fueron formidables. Los monasterios y edificios eclesiásticos devueltos por el Estado estaban en condiciones deplorables, y el costo para restaurarlos requería unos desembolsos desmesurados de parte de la Iglesia. La administración central del Patriarcado, según se cuenta, estaba a punto de quebrar; las parroquias locales proporcionaban donativos que llegaban al sacrificio, pero de poco sirvió puesto que Rusia entera estaba en plena crisis económica. La creación incesante de nuevas parroquias significó una presión inmensa entre el clero ya existente; incluso antes de 1988 estaban sobrecargados de trabajo, así que en ese momento hubo más insuficiencia que nunca. La Iglesia necesitaba por lo menos otros 7.000 sacerdotes en forma urgente. Se oían quejas repetidas de que el programa de estudios de las escuelas teológicas era apretado y antiguo, y era insuficiente para preparar al clero para la obra pastoral que le aguardaba. Había una deficiencia penosa de literatura religiosa, pese a la ayuda occidental. Durante setenta años la Iglesia fué excluida del trabajo social y caritativo, pero a pesar de que las puertas se han abierto ampliamente – los hospitales y las residencias de ancianos abrazan con mucho agrado la ayuda voluntaria que vienen ofreciendo los creyentes – las autoridades eclesiales tienen escasísima experiencia en este campo de trabajo. Igualmente, son poco expertos en lo que se refiere al trabajo juvenil organizado y la enseñanza catequística para los niños. Se trata de empezar de nuevo, de la nada.

Y es más, la realidad moderna de las sociedades pluralistas arrastra a la Iglesia a una problemática menos palpable pero igual de grave. Aunque parezca paradójico, la Ortodoxia rusa bajo el comunismo era todavía en cierta medida una 'Iglesia Estatal', a la vez protegida y perseguida por las autoridades. Ya no es así, los católicos romanos y los protestantes tienen plena libertad de iniciar obras misioneras en Rusia. Los ortodoxos lo resienten, les parece una intromisión, pero son incapaces de impedirlo. Movimientos religiosos o pseudo-religiosos de toda índole – Hare Krishna, los ocultistas, incluso grupos explícitamente satánicos – vienen ofreciendo igualmente su versión particular del camino espiritual a un

pueblo ruso que ansía entender el sentido de la vida, pero que apenas sabe adónde recurrir. En la era post-comunista la Ortodoxia rusa debe soportar la competencia generalizada de organizaciones que la asolan de los cuatro costados.

Existen otros factores inquietantes. La organización KGB subsiste más o menos intacta, con muchos elementos antagónicos a la religión. Se cree por lo general que el atroz asesinato del Padre Alejandro Men (1935-90), sacerdote enérgico de opiniones muy independientes, fue instigado por la policía secreta. Existen facciones siniestras también dentro de la misma Iglesia. La organización ortodoxa *Pamyat* ('Memoria'), de fuerte nacionalismo, cuenta con la participación activa de varios curas, y es anti-semítica, más o menos abiertamente. A pesar de que está condenado por los obispos superiores, el anti-semitismo aún goza de mucho apoyo popular. Desafortunadamente, cabe admitir lo mismo con respecto a otras Iglesias Ortodoxas además de la rusa.

¿Hasta qué punto es capaz la jerarquía actual de contender con tantas dificultades? Su autoridad moral queda algo manchada. Al abrirse los archivos de la KGB en 1992, muchos laicos se han quedado escandalizados al aprender hasta dónde llegó la colaboración entre determinados obispos y la policía secreta. Además de aquello, mucha gente opina que los obispos, formados en tiempos soviéticos cuando sus actividades pastorales eran estrechamente vigiladas, la mayoría de las veces actúan de manera demasiado pasiva, carentes de la inteligencia e imaginación requeridas para aprovechar las oportunidades que ahora se les brindan. Eso no se puede alegar en casos como los del Metropolita Kiril de Smolensk y el Arzobispo Crisóstomo de Irkutsk. Caben opiniones sobre la colaboración pasada, o la falta de ella, del actual Patriarca Alexis II (nombrado en 1990) con las autoridades comunistas, pero por lo general se piensa que mostró independencia y firmeza en los contactos que tuvo como obispo diocesano con el Estado soviético. Bajo su liderazgo, el episcopado decidió en 1992, por vez primera, canonizar algunos de los nuevos mártires que sufrieron bajo el comunismo. Fue un suceso de gran trascendencia espiritual para la Ortodoxia rusa. Conviene destacar a tres de los santos que fueron proclamados: la cuñada del Emperador Nicolás II, la Gran Duquesa Isabel, que se hizo monja tras ser asesinado su marido a manos de terroristas en 1905, y fue asesinada ella misma por los Bolcheviques en 1918; el Metropolita Vladimir de Kiev, asesinado en 1918; y el Metropolita Benjamín de Petrograd, fusilado en 1922 tras un proceso legal propagandista.

Un problema especialmente intratable que les complica la vida a los ortodoxos rusos es el del resurgimiento de los Católicos del Rito Oriental. En 1946, la Iglesia Católica Griega de la Ucrania, establecida en 1596 tras la Unión de Brest-Litovsk y que cuenta con unos 3.500.000 de adherentes, fue reincorporada en la Iglesia Ortodoxa rusa, por lo que ya no era independiente. Aunque seguramente hubo algunos católicos ucranios que se volvieron voluntariamente a la Ortodoxia, no cabe duda de que la gran mayoría deseaba continuar tal y como estaban, en unión con el papado romano. Ni uno de los obispos ucranios estaba en favor de la vuelta; fueron detenidos todos, y casi todos murieron encarcelados o exiliados. Debido a la coacción directa y al terrorismo policial, muchos clérigos y laicos eligieron conformarse en apariencias con la Iglesia Ortodoxa, pero en su fuero interno permanecieron fieles a sus convicciones católicas; otros prefirieron seguir funcionando pero de manera clandestina. Los jerarcas del Patriarcado de Moscú, habiendo consentido en la persecución de sus hermanos cristianos bajo el poder de Stalin y las autoridades ateas, se vieron en una situación de compromiso poco envidiable. Se supone, por supuesto, como principio moral fundamental, que ningún cristiano jamás debe apoyar los abusos violentos contra otros cristianos. Lo que les pasó a los Católicos Griegos después de la Segunda Guerra Mundial quizá constituya el capítulo más negro de la historia de la connivencia entre el Patriarcado de Moscú y el comunismo.

Sin embargo, pese a tener que hacerse clandestino, el Catolicismo oriental no fue aniquilado. Fruto de la *glasnost* de la administración de Gorbachev fue la legalización de nuevo de la Iglesia Católica Griega de la Ucrania a fines de 1989. Para 1987 se puso muy de manifiesto que los Católicos Griegos tenían la intención de salirse de las catacumbas y procurar recuperar las iglesias, ahora en manos de los ortodoxos, otrora suyas. Si el Patriarcado de Moscú hubiese tomado la iniciativa y propuesto resolver el tema de modo apacible, a base de negociaciones, se hubiera ganado autoridad moral incalculable, y se hubiera evitado mucho el rencor consecuente. Desafortunadamente, no se produjo tal iniciativa. En 1987, y otra vez en 1988, el dirigente de la Iglesia Católica de Ucrania, el Cardenal Myroslav Lubachivsky, se dirigió al Patriarcado de Moscú, en persona y por escrito, y propuso que los dos partidos, el ortodoxo y el católico, hicieran gestos formales y públicos de perdón recíproco; pero no hubo respuesta de parte del Patriarcado de Moscú. No es difícil imaginarse lo ofensivo que les resultó este silencio a los Católicos Griegos. Lamentablemente, pasó el momento oportuno. Desde

1989, se han producido disputas locales muy agudas, marcadas muchas veces por la violencia, en torno a las propiedades eclesiales. Ahora que los dos partidos se han distanciado tanto, resultará muy tardía la reconciliación.

Junto con el problema de las relaciones entre los ortodoxos y los católicos griegos de la Ucrania, y ligada estrechamente con ello, viene la cuestión del nacionalismo ucranio. La Ucrania ya se independizó, por lo que la mayoría de los ortodoxos ucranios quieren que también se independice su Iglesia. Una Iglesia Ucrania Autocéfala se fundó, efectivamente, después de la revolución. Se celebró una asamblea en Kiev en 1921, en la que decidieron los delegados – carentes de cualquier jerarca ortodoxo dispuesto a aliarse con el movimiento autocefalo – creando ellos mismos un episcopado ucranio, sin la consagración de ningún obispo canónico. Por consiguiente, la jerarquía 'auto-consagrada' ucrania, según fue designada, nunca pudo contar con el reconocimiento del resto de la Iglesia Ortodoxa; durante una temporada, sin embargo, la Iglesia Autocéfala de Ucrania floreció, teniendo unos 26 obispos, 2.500 sacerdotes y 2.000 parroquias; pero fue liquidada por Stalin en la década de los 1930. Luego se reanimó bajo la Ocupación de los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, y además esta vez contaba con obispos de sucesión apostólica, pero fue suprimida de nuevo por Stalin acabada la guerra. En 1989 volvió a resurgir la Iglesia Autocéfala de Ucrania, con el apoyo de un obispo jubilado del Patriarcado de Moscú, Juan (Bodnarchuk).

Para comienzos de 1992, la situación eclesiástica estaba en un total desorden, totalmente confuso. Los Católicos Griegos tenían alrededor de 2.700 parroquias; la Iglesia Autocéfala de Ucrania, que entretanto se había dividido en dos grupos (ninguno de los dos reconocido por ninguna de las demás Iglesias ortodoxas), contaba con unas 1.500 parroquias; el cuerpo principal de los ortodoxos – que también se había dividido en dos partes, una de ellas con reconocimiento del Patriarcado de Moscú, la otra sin él – contaba con unas 5.500 parroquias. Por el lado de los ortodoxos, la única solución definitiva a largo plazo sería crear una Iglesia Autocéfala de Ucrania independizada; lo cual requeriría el reconocimiento del Patriarcado de Moscú y también del Patriarcado Ecuménico, bajo cuya jurisdicción estuvo la Ucrania antes de 1686. Pero eso afectaría bastante la situación del Patriarcado de Moscú, ya que en el período de la posguerra las dos terceras partes de todas las iglesias abiertas en la Unión Soviética entera se ubicaban en la Ucrania. Además de eso, quizá el 70% de los estudiantes ingresados en los seminarios eran también ucranianos.

Para los ortodoxos de toda la ex-Unión Soviética, estamos en época de grandes esperanzas – y también de grandes inquietudes.

EUROPA ORIENTAL: IMAGEN VARIADA

Esperanza e inquietud: se aplican las mismas palabras a las realidades actuales de las otras siete Iglesias ortodoxas que estuvieron antes bajo regímenes comunistas. En el caso de todos salvo la Iglesia de Georgia, han experimentado más brevemente el comunismo que los ortodoxos rusos – en lugar de setenta años, fueron cuarenta. Los regímenes comunistas que se establecieron después de la Segunda Guerra Mundial obedecieron a los mismos principios generales que el de la Unión Soviética. A las Iglesias se las privó de participar en el trabajo social y caritativo. En la mayoría de los casos, también estaba prohibido emprender actividades educativas, todas menos la formación del clero. Las autoridades eclesiásticas hubieron de respaldar al gobierno; se crearon 'confederaciones' semi-políticas de sacerdotes bajo el patrocinio de los comunistas, y los sacerdotes eran obligados a jurar permanecer leales a las autoridades comunistas. Pero el número de arrestos, y la escala en que se cerraban las iglesias, variaron de un país a otro.

Las peores condiciones fueron las que tuvo que enfrentar la *Iglesia de Albania* a la que le fue otorgada la autocefalía en 1937 de parte del Patriarcado de Constantinopla. En 1967, el gobierno de Hoxha proclamó que Albania era ya el primer Estado verdaderamente ateo del mundo: todos los centros de culto quedaban cerrados, y toda indicación visible de la fe religiosa había sido eliminada. La represión les tocó con la misma severidad a los ortodoxos, católicos romanos y musulmanes. El último primado de la Iglesia Ortodoxa albanesa, el Arzobispo Damiano, murió en la prisión en 1973. En 1991, cuando la expresividad religiosa pudo emerger de la clandestinidad, no sobrevivía ningún obispo ortodoxo, y quedaban menos de veinte sacerdotes ortodoxos, la mitad de ellos demasiado viejos o enfermos como para poder oficiar. Ahora se están abriendo de nuevo las iglesias, se están ordenando sacerdotes, y se ha inaugurado un pequeño instituto teológico. En 1992 el Obispo Anastasios (Yannoulatos), que también obró de misionero en África oriental, fue nombrado Arzobispo de Tirana, además de otros tres obispos diocesanos que fueron elegidos; los cuatro son griegos.

Al otro extremo, la Iglesia Ortodoxa que mejor logró conservar su

estructura exterior fue la *Iglesia de Rumania.* Cuando los comunistas se apoderaron del país en 1948, se cerraron muy pocas iglesias. El Patriarcado rumano mantuvo la posesión de sus academias teológicas, y logró continuar editando libros y revistas periódicamente a una escala importante. Esta situación tan propicia fue debida en parte a los lazos de amistad que mantuvo el Patriarca Justiniano (ejerció desde 1948-77) con los nuevos gobernantes. A veces congeniaba a tal punto con la ideología marxista que la gente se extrañaba, pero fue también pastor dedicado, respetado y amado por su rebaño ortodoxo. A lo largo del período comunista, el número de clérigos rumanos aumentó continuamente, y se abrieron muchas iglesias nuevas. A inspiración de Justiniano, se produjo también una sorprendente revivificación monástica, basada en lo mejor de la tradición hesicasta que hacía hincapié en la oración de Jesús. El espíritu de San Paisio Velichkovsky permanece muy vivo en la Rumania moderna, y se cuenta con unos 'ancianos' de talla sobresaliente como el Padre Cleopas de Sihastria. En 1946 se comenzó a publicar una edición de la *Philokalia*, preparada por el teólogo rumano más destacado de este siglo, el Arcipreste Dumitru Staniloae. Lejos de ser una mera traducción del griego original, esta edición contiene introducciones y notas que estriban en la investigación crítica de occidente, pero que también evidencian un aprecio fino de la espiritualidad ortodoxa. La *Philokalia* rumana alcanzó el volumen once en 1990. La Iglesia rumana, sin embargo, ha tenido también que afrontar la persecución, sobre todo en 1958, año en el que fueron encarcelados muchos sacerdotes, monjes y monjas, incluido el Padre Staniloae. En los años postreros de su régimen, Ceaucescu hizo cerrar y destrozar muchas iglesias.

Hubieron de rendir un costo alto los rumanos a cambio de la tolerancia relativa de la que gozaron. Todos los aspectos de la vida eclesial fueron estrechamente vigilados por la policía secreta, lo cual significó que cuando fue derrocado Ceaucescu en diciembre de 1989, la autoridad moral de la Iglesia estaba muy perjudicada gracias a la colaboración con el régimen detestado. Al Patriarca Teoctisto (elegido en 1986) le pareció bien dimitir el oficio en enero de 1990, pero el Santo Sínodo le reinstaló en abril del mismo año. El futuro liderazgo de la Iglesia rumana, sin embargo, dependerá de los obispos jóvenes nombrados al cabo de la época comunista, tales como el Metropolita Daniel (Cibotea) de Moldavia.

Hasta 1948, había en Rumania una cuantiosa colectividad de Católicos Griegos, que sumaban unos 1.500.000; pero en ese mismo año, así

como les sucedió a sus hermanos y hermanas de Ucrania, se les obligó a reunificarse con la Iglesia Ortodoxa. Desde 1990, han ido emergiendo de nuevo, y procuran recuperar sus propiedades eclesiásticas; lo mismo que en Ucrania, el suceso viene suscitando mucho rencor y muchas tensiones.

La *Iglesia de Serbia* bajo los comunistas gozó de menos prosperidad externa que la Iglesia rumana, pero mantuvo un nivel de independencia interior mucho mayor al de aquella. Se asiste menos a los oficios que en Rumania, y en algunas regiones se carece de sacerdotes; pero el número de estudiantes ingresados en la carrera de ordenación es mayor, con mucho, al de los años 1930. Hay deficiencia de monjes, pero se está produciendo una reanimación del monaquismo para las mujeres, igual que en Grecia. Los comunistas procuraron debilitar la Iglesia serbia a base de incitar divisiones, y fomentaron la creación en 1967 de la *Iglesia de Macedonia*, que es cismática. Ésta se considera autocéfala a ella misma, pero no es reconocida por ninguna otra Iglesia ortodoxa.

La Iglesia serbia de nuestro siglo cuenta con innumerables mártires. Algunos sufrieron a manos de los comunistas, pero muchos más fueron matados durante la Segunda Guerra Mundial por el infame Estado Fascista de Croacia, a manos del Ustashi bajo el liderazgo de Ante Pavelich, que pretendía tener la bendición de la Iglesia Católica Romana. En Croacia y en el resto de Yugoslavia durante los años de guerra, de los veintiún obispos ortodoxos, cinco fueron asesinados, dos murieron por azotes, dos murieron internados, otros cinco fueron encarcelados o expulsados de sus diócesis; la cuarta parte de los sacerdotes ortodoxos fueron asesinados, y a alrededor de la mitad se les metió en la cárcel. En Croacia falleció más de la mitad de la población serbia, y muchos ortodoxos se convirtieron por fuerza al catolicismo romano, a punta de pistola. Aquella época fue recordada con mucha viveza por los serbios cuando se independizó de nuevo Croacia en 1991 y empezó a tomar medidas represivas respecto a las iglesias ortodoxas serbias y los sacerdotes en territorio croata. Es de notar, en honor a la jerarquía serbia, dirigida por el reverenciado Patriarca Pavle (nombrado en 1990), que condenó las atrocidades cometidas por el ejército invasor serbio y los guerrilleros serbios en Bosnia y Croacia. La Iglesia serbia, según instaba el Patriarca el día de Pentecostés de 1992, 'nunca enseñó a su pueblo a apoderarse de las posesiones de los demás y matar a la gente con ese objetivo, sino solamente defender sus propios santuarios.'

En cuanto a las otras cuatro Iglesias ortodoxas bajo el antiguo

dominio de los comunistas, las relaciones con el Estado se han asemejado siempre a las que prevalecieron en Rusia. Desde que los comunistas se apoderaron de Bulgaria en 1944, la *Iglesia de Bulgaria* siempre siguió muy de cerca a la política del Patriarcado moscovita. Según lo que se expuso a comienzos de los años 1980, se asistió a los oficios de la Iglesia bastante menos en Bulgaria que en Rumania o Serbia. Los monasterios mermaron mucho, aunque hubo algunas comunidades de monjas con novicias jóvenes. Al restablecerse la libertad, un grupo de seis obispos búlgaros se animó a publicar una declaración de arrepentimiento en julio de 1990, pidiendo perdón por sus defectos y compromisos con el régimen comunista; pero el dirigente de la Iglesia búlgara, el Patriarca Maksim (nombrado en 1971), no era uno de los seis. Con la caída del comunismo, esperemos que las fuerzas de renovación se hagan notar en la Ortodoxia búlgara.

Otra Iglesia que hasta hace poco dependía estrechamente de Moscú fue la antiquísima *Iglesia de Georgia*. Fundada a principios del siglo IV gracias al testimonio misionero de una mujer, Santa Nina 'igual a los Apóstoles', estuvo una temporada bajo la jurisdicción del Patriarcado de Antioquía; pero consiguió autonomía interna para el siglo VIII, y la autocefalía sobre 1053. Incorporada a la Iglesia rusa en 1811, recuperó su independencia en 1917. Su autocefalía dió con la aprobación formal de parte de Moscú en 1943, y de Constantinopla en 1990. De las 2.455 iglesias operantes en Georgia en 1917, menos de 100 seguían funcionando en los años 1980 y con el advenimiento de la *glasnost* se ha visto una renovación modesta. En 1992, además del Católicos-Patriarca Ilia II (nombrado en 1977), había otros catorce obispos diocesanos.

La *Iglesia Ortodoxa de Polonia* cobró su autocefalía de parte del Patriarcado Ecuménico en 1924. En el período de entreguerras contaba con unos cuatro millones de adherentes, pero al alterarse las fronteras en 1939 la mayoría de ellos quedaron dentro de los confines de la Unión Soviética. En los años 1930 padeció el acoso del gobierno Católico Latino de Pilsudski, con lo cual muchas de las iglesias quedaron cerradas. Al tomar el mando los comunistas en 1948, el jefe de la Iglesia Ortodoxa polaca, el Metropolita Dionisio, fue depuesto y sometido a arresto domiciliario, de hecho que los ortodoxos polacos hubieron de pedir de nuevo la autocefalía de parte del Patriarcado de Moscú, y quedaron bajo el control de éste hasta la década de los 1980. En la actualidad, existen unas 250 parroquias, y unos 325 sacerdotes. Según se cuenta, la vida de la Iglesia Ortodoxa se va ampliando, y hay un movimiento de la juventud muy activo.

La *Iglesia Ortodoxa de Checoslovaquia* estuvo estrechamente entrelazada con el Patriarcado de Moscú desde 1946. Le fue otorgada la autocefalía por Moscú en 1951, pero esa autocfalía no ha sido aún reconocida de parte de Constantinopla. En el período de entreguerras, el dirigente de los ortodoxos checos fue el Obispo Gorazd, antiguo sacerdote católico romano, que fue consagrado como obispo ortodoxo en 1921, y muerto por los alemanes en 1942; en 1987 se le proclamó santo. El número de ortodoxos checos aumentó mucho en 1950, al ser reintegrados a la fuerza los católicos griegos de Eslovaquia, aproximadamente unas 200.000 personas. La mayoría de estos miembros nuevos se marcharon de nuevo al restablecerse la Iglesia Católica Griega durante la 'Primavera de Praga' de 1968. Tras la caída del comunismo, el gobierno devolvió a los católicos la gran parte de las iglesias que utilizaban los ortodoxos. La Ortodoxia checoslovaca se esfuerza ahora por construir nuevos locales para el culto.

Para la mayoría de los cristianos ortodoxos del siglo XX, el comunismo constituyó *el* enemigo, exclusivo. Resulta prudente recordar, sin embargo, que el enemigo reside no solamente fuera de nosotros sino también en nuestro interior. Así como aprendió Solzhenitsyn en el campo de prisioneros, no debemos proyectar la maldad sobre los demás, sino examinar nuestros propios corazones:

> Poco a poco se me fue revelando que la raya que divide la bondad de la maldad no pasa por los estados, y tampoco entre las clases sociales, ni tampoco entre los partidos políticos – sino por medio de todo corazón humano – y por todos los corazones humanos. Es una raya móvil. Dentro de nosotros, va vacilando con el transcurso de los años. Y hasta en los corazones colmados de malicias subsiste un hincapié del bien. Y hasta en los corazones más buenos, subsiste ... sin erradicar un rinconcillo donde mora el mal.[1]

1. *El Archipiélago Gulag,* vol. 2 (Londres 1975), part iv, p.597.

CAPÍTULO 9

El Siglo Veinte, III: Diáspora y Misión

Todo país extranjero es nuestra patria, y toda patria nos es extranjera.
Carta a Diogneto, 5: 5.

LA DIVERSIDAD EN LA UNIDAD

En tiempos pasados, la Ortodoxia siempre tuvo la imagen de ser una Iglesia exclusivamente 'oriental', desde el punto de vista cultural y geográfico. Hoy ya no es así. Allende las fronteras de los países ortodoxos tradicionales se halla una gran 'diáspora' ortodoxa, centralizada en América del Norte, pero que se extiende a todo el del mundo. Predominan, en cuanto al número y la influencia que ellos ejercen, los griegos y los rusos, pero la diáspora abarca a muchas más nacionalidades: serbios, rumanos, árabes, búlgaros, albanés y otros.

Los orígenes de la diáspora ortodoxa se remontan a una fecha histórica bastante remota. La primera iglesia griega de Londres, por ejemplo, se inauguró en 1677, en Soho, barrio muy elegante por aquel entonces. Tuvo una existencia breve y dificultosa, y fué cerrada en 1682. Henry Compton, Obispo anglicano de Londres, les prohibió a los griegos colocar íconos en las iglesias, y exigió que el clero omitiese toda súplica a los santos, rechazase el Concilio de Jerusalén (1672), y repudiase la doctrina de la Transubstanciación. Al protestar el Patriarca de Constantinopla ante Sir John Finch, el Embajador inglés, con respecto a estas condiciones, contestó éste que era 'ilegal' para cualquiera de las iglesias públicas de Inglaterra expresar creencias romanas, fuese en latín o en griego...'[1] El siguiente centro del culto ortodoxo que se fundó en Londres fue la capilla de la embajada rusa – inaugurada sobre 1721 – que gozaba de inmunidad diplomática, por lo tanto las actividades que se realizaban dentro de ella no tenían relación con el obispo anglicano de Londres. Durante el siglo XVIII la capilla fue utilizada tanto por griegos e ingleses conversos como por rusos. En 1838, se les permitió a los griegos fundar

1. Véase E. Carpenter, *The Protestant Bishop* (Londres 1956), pp. 357-64.

en Londres una iglesia propia sin molestias de parte de las autoridades anglicanas.

La presencia ortodoxa se hizo notar en el continente norteamericano a partir de mediados del siglo XVIII. Los exploradores rusos Bering y Chirikov divisaron la costa de Alaska el 15 de julio de 1741, y cinco días más tarde, durante la fiesta del Profeta Elías, se celebró la primera Divina Liturgia ortodoxa de América, en la bahía de Sitka a bordo del barco *San Pedro*. Unos años más tarde, en 1768, desembarcó en Florida un numeroso grupo de griegos prontos a fundar la colonia de Nea Smyrna, pero las circunstancias le fueron adversas.[1] Ahora, si bien una diáspora ortodoxa no es algo novedoso, lo que sí es una novedad en el siglo XX es que la diáspora sea de tamañas dimensiones, tanto que la presencia ortodoxa sea un factor de trascendencia en la vida religiosa de los países no-ortodoxos. Hoy en día, no obstante, como consecuencia de las divisiones nacionales y jurídicas, la influencia de la diáspora no es tan importante como debiera ser.

El suceso más trascendental en la historia de la diáspora fue la Revolución Bolchevique, que propulsó al exilio a más de un millón de rusos, incluidos la elite cultural e intelectual de la nación. Antes de 1914, la mayoría de los emigrantes ortodoxos, hayan sido griegos o rusos, eran pobres y de poca educación – campesinos y obreros artesanales que andaban en busca de terreno para labrar o de algún trabajo. Pero la enorme onda de exiliados que se produjo tras la Revolución rusa admitió a mucha gente capaz de vincularse con los occidentales a nivel intelectual y de presentar la Ortodoxia al mundo no-ortodoxo con una facilidad de la que carecían, lógicamente, los emigrantes anteriores en su mayor parte. La productividad de los emigrantes rusos desde 1917, sobre todo en los primeros años de la emigración, fue prodigiosa: durante las dos décadas que transcurrieron entre las dos guerras, se calcula que publicaron unos 10.000 libros y 200 revistas, sin contar los artículos literarios o científicos que se editaron. Hoy en día, la segunda y tercera generación de los griegos trasladados a occidente, sobre todo en Estados Unidos, también desempeña un papel importante en la vida política, académica y profesional de sus patrias adoptivas.

En lo que atañe a la religión, la diáspora ortodoxa se ha ido organizando según las divisiones nacionales. En el siglo XIX y a principios del XX, la iniciativa se solía tomar de parte del laicado, y no de la jerarquía.

1. Véase E.P. Panagopoulos, *New Smyrna: An Eighteenth Century Greek Odyssey* (Gainesville 1966).

Se agrupaban los emigrantes e invitaban a que viniera un sacerdote de su país de origen, y así se formaba una parroquia. Muchas veces no se involucraba el obispo hasta mucho más tarde. Para la primera generación de emigrantes, la parroquia era el lazo principal que les vinculaba a la madre patria; era el lugar donde se escuchaba su idioma materno, receptáculo y custodio de las costumbres nacionales. Por ello y por razones muy comprensibles, la Ortodoxia en occidente fue desde sus inicios de carácter innegablemente étnico.

La nacionalidad es, por cierto, un don divino. Dijo ciertamente Alejandro Solzhenitsyn en la plática que dio al recibir en 1970 el Premio Nobel, 'las naciones son la riqueza de la humanidad, sus personalidades colectivas; la más mínima de ellas viste sus colores propios y distintos, y lleva en sí una faceta especial de la intención divina.'[1] Sin embargo, y desafortunadamente, los sentimientos de lealtad nacional, legítimos en sí, han prevalecido en la vida religiosa de la diáspora ante la Catolicidad Ortodoxa, lo cual produce una penosa fragmentación de las estructuras eclesiales. En vez de haber una diócesis en cada sitio, bajo el mando de un solo obispo, se ve surgir toda una multiplicidad de jurisdicciones paralelas por todo occidente, en la que varios obispos ortodoxos funcionan simultáneamente en cada ciudad. Cualesquiera que sean las causas de este fenómeno, lo seguro es que va en contra del concepto ortodoxo de la Iglesia; el Patriarca Ecuménico Dimitrios dijo con acierto cuando visitó Estados Unidos en 1990 que las divisiones étnicas en la Ortodoxia americana eran 'de veras un escándalo'. Hoy en día, quisieramos muchos ver en cada país de occidente una sola Iglesia local que abarque a todos los feligreses ortodoxos en una organización unida; las parroquias individuales podrían conservar su identidad étnica, si así lo quisieran, pero todos reconocerían al mismo jerarca local, y todos los jerarcas de cada país se reunirían juntos en un solo sínodo. Lamentablemente, esto sigue siendo un anhelo a muy largo plazo. Las divisiones étnicas resultan difíciles de superar.

Además de estas divisiones étnicas, también ha habido escisiones internas dentro de muchas de las colectividades nacionales; las cuales han tenido efectos mucho más nocivos para la vida espiritual de los ortodoxos en occidente que las divisiones étnicas. Desde 1922, salvo algunas tensiones a nivel local, los emigrados griegos han mostrado una solidaridad más o menos entera bajo el Patriarcado Ecuménico. Pero

1. Leopold Labedz, *Solzhenitsyn: A Documentary Record* (segunda edición, Harmondsworth 1974), p.314.

los ortodoxos que huyeron del comunismo se dividieron, en la mayoría de las ocasiones, en varias facciones antagónicas, de las que una solía mantener los vínculos con la Iglesia Madre, y otra establecer una 'Iglesia Exiliada' independiente. A pesar de la caída de los regímenes comunistas a fines de la década de los 1980, la mayoría de estos cismas quedan por sanarse.

La crónica de la diáspora rusa es de una tragedia y de una complejidad particular. Se ve dividida en cuatro jurisdicciones:

(1) *El Patriarcado de Moscú*, que abarca todas las parroquias de occidente que eligieron mantener contacto directo con las autoridades eclesiásticas dentro de Rusia (?unos 30.000-40.000 miembros en todas regiones de occidente).

(2) *La Iglesia Ortodoxa Rusa Fuera de Rusia*, (con el acrónimo inglés de ROCOR), que también se denomina 'La Iglesia Ortodoxa Rusa en el Exilio', 'La Iglesia Ortodoxa Rusa en el Extranjero', 'La Iglesia Sinódica', 'El Sínodo de Karlovtsy' (cuenta unos 150.000 miembros). Dirigente actual: el Metropolita Vitaly (nombrado en 1986).

(3) *La Arquidiócesis Ortodoxa Rusa de Europa Occidental*, bajo el Patriarcado Ecuménico; se conoce también como 'La Jurisdicción de París' (unos 50.000 miembros, aproximadamente). Dirigida actualmente por el Arzobispo George (nombrado en 1981).

(4) *La Iglesia Ortodoxa Rusa Católica Griega de América*, a la que también se la llama 'La Metropolía'. En 1970 ésta se convirtió en 'La Iglesia Ortodoxa de América' (u OCA, que corresponde a 'Orthodox Church in America'). Tiene alrededor de un millón de miembros. Gerente actual: el Metropolita Teodosio (nombrado en 1977).

¿Cómo pudieron surgir tantas divisiones? El 20 de noviembre de 1920 el Patriarca de Moscú, San Tikhon, promulgó un decreto en el que se autorizaba a los obispos de la Iglesia rusa establecer organizaciones independientes de índole temporal, en caso de que se hiciera imposible mantener relaciones normales y corrientes con el Patriarcado. Tras la derrota de las fuerzas de los Ejércitos Blancos, los obispos rusos en el extranjero decidieron llevar a la práctica las provisiones del decreto, aunque es cuestionable si Tikhon se imaginaba que sería vigente allende las fronteras de Rusia. La primera reunión se celebró en Constantinopla en 1920; luego, en 1921, con el apoyo del Patriarca Dimitriye de Serbia se convocó otro concilio en Sremski-Karlovci (Karlovtsy) en Yugoslavia. Se estableció una junta administrativa temporal para los

ortodoxos rusos en el exilio, bajo un sínodo de obispos que había de reunirse todos los años en Karlovtsy. El primer dirigente del Sínodo de Karlovtsy (ROCOR) fue Antonio (Khrapovitsky) (1863-1936), antiguo Metropolita de Kiev, uno de los teólogos más audaces y originales de la jerarquía rusa en aquel tiempo. Entre otras resoluciones que aprobó, el Sínodo de Karlovtsy de 1921 hizo adoptar la moción – a la que se opusieron muchos de los protagonistas – que exigía la restauración de la dinastía Romanov en Rusia.

Las actitudes rotundamente anti-comunistas de los obispos de Karlovtsy le dejaron al Patriarca Tikhon en una situación delicada. En 1922, mandó disolverse el Sínodo, mas los obispos lo reconstituyeron en forma casi idéntica a la de antes. Los obispos de Karlovtsy rechazaron de modo contundente la declaración promulgada en 1927 por el Metropolita Sergio, *locum tenens* patriarcal; y Sergio, de suyo, afirmó en 1928 que todos los actos del Sínodo de Karlovtsy eran nulos. Tras la Segunda Guerra Mundial la jefatura del Sínodo fue trasladada a Munich, y desde 1949 se ha centrado en Nueva York. En 1990, ROCOR extendió el ámbito de su trabajo a la ex-Unión Soviética, al consagrar allá dos obispos y al establecer parroquias en Moscú, San Petersburgo y otros sitios; la rama de ROCOR dentro de Rusia es designada 'La Iglesia Ortodoxa Rusa Libre'. Lo cual, lógicamente, suscita tensiones todavía mayores entre ROCOR y el Patriarcado de Moscú.

Desde comienzos de la década de los '60, ROCOR se ha ido aislando cada vez más, aunque mantiene lazos todavía con la Iglesia serbia. El estado de alejamiento ha sido provocado más que nada por la misma ROCOR: los dirigentes sienten profundamente que las demás Iglesias Ortodoxas han ido comprometiendo la fe verdadera al participar en el movimiento ecuménico. Cualquiera que sea la razón por la que se produjo, el aislamiento de ROCOR es una lástima, puesto que como Iglesia ha conservado con gran fidelidad y afecto las tradiciones ascéticas, monásticas y litúrgicas de la Rusia ortodoxa; una espiritualidad tradicional de la que mucho se podría nutrir la Ortodoxia de occidente.

Al principio, los obispos rusos exiliados intentaron colaborar todos con el Sínodo de Karlovtsy, pero a partir de 1926 se produjeron divisiones de las que derivan el tercero y el cuarto de los cuatro grupos arriba referidos. La Jurisdicción de París se originó gracias al obispo ruso de París, el Metropolita Evlogy (1864-1946), quien fue nombrado por el Patriarca Tikhon como Exarca de Europa occidental. Evlogy se separó del Sínodo de Karlovtsy en 1926-7, y luego fue rechazado

por el *locum tenens* patriarcal, Sergio, porque participó en un oficio de oraciones de intercesión por los cristianos perseguidos de la Unión Soviética, que se celebró en la Abadía de Westminster en Londres. En 1931 Evlogy apeló al Patriarca Ecuménico, Fotio II, quien le recibió a él y a sus parroquias bajo su jurisdicción. Evlogy volvió a la jurisdicción de Moscú en 1945, un poco antes de morir, mas la gran mayoría de su rebaño escogió quedarse bajo jurisdicción constantinopolitana. A pesar de las dificultades que tuvo de 1965-71, la Arquidiócesis rusa de París continúa en nuestros tiempos bajo la jurisdicción del trono ecuménico.

El cuarto grupo formaba la Arquidiócesis norteamericana. Después de la Revolución, los rusos de América enfrentaron circunstancias algo distintas a las de los emigrados rusos en otras zonas, ya que solamente allí, de entre todos los países fuera de la Rusia, había diócesis rusas legalmente constituídas, con obispos residentes, antes de 1917. El Metropolita Platon de Nueva York (1866-1934), lo mismo que Evlogy, se separó del Sínodo de Karlovtsy después de 1926; ya había roto el contacto con el Patriarcado de Moscú en 1924, así que a partir de 1926 los rusos de EEUU formaban, de hecho, un grupo autónomo. De 1935 a 1946 la Arquidiócesis mantuvo relaciones con el Sínodo de Karlovtsy, pero al reunirse el Sínodo de Cleveland en 1946 la mayoría de los delegados votó a favor de retornar a la jurisdicción moscovita a condición de que se les permitiera conservar su 'plena autonomía tal y como existe actualmente'. En aquella época el Patriarcado no pudo consentirles lo que pedían. En 1970, sin embargo, la Iglesia rusa otorgó a la Arquidiócesis no sólo la autonomía sino la autocefalía. A la 'Iglesia Ortodoxa Autocéfala de América' (OCA) la han reconocido las Iglesias de Bulgaria, Georgia, Polonia y Checoslovaquia, pero no el Patriarcado de Constantinopla ni tampoco las demás Iglesias Ortodoxas. En Constantinopla se opina que solamente el Patriarcado Ecuménico, en consulta con las demás Iglesias Ortodoxas, tiene derecho a establecer una Iglesia autocéfala en América. Mas pese a esta disputa que queda sin resolverse, OCA sigue en plena comunión con las demás Iglesias Ortodoxas.

ORTODOXIA OCCIDENTAL

Sin tratar de ser exhaustivo, echemos un breve vistazo sobre el estado de la Ortodoxia en Europa occidental, Norteamérica y (con mayor brevedad todavía) Australia. En Europa occidental, el mayor centro intelectual y espiritual es París. Allí se halla el célebre Instituto teológico

de San Sergio (bajo la jurisdicción de París, rusa), fundado en 1925, importante punto de encuentro de los ortodoxos con los no-ortodoxos. Sobre todo durante el período de entreguerras, el profesorado del Instituto contaba con una agrupación de letrados de una brillantez extraordinaria. Entre los ex-profesores de San Sergio hallamos al Arcipreste Sergio Bulgakov (1871-1944), el primer rector del Instituto; el Obispo Cassian (1892-1965), sucesor de Sergio Bulgakov; Anton Kartashev (1875-1960); George P. Fedotov (1886-1951); y Paul Evdokimov (1901-70). El profesorado actual cuenta con, el Padre Borís Bobrinskoy, y el escritor ortodoxo francés Olivier Clément. Tres miembros de San Sergio, los Padres Georges Florovsky, Alexander Schmemann (1921-83), y John Meyendorff (1926-92), se trasladaron a América, donde desempeñaron un papel decisivo en el desarrollo de la Ortodoxia americana. La lista de los libros y artículos publicados por los profesores del Instituto de 1925 a 1947 comprende unas 92 páginas, e incluye unos setenta libros en total —productividad extraordinaria, con la que podrán competir pocos profesorados de otras academias teológicas (independientemente de su importancia), de cualquiera de las Iglesias. San Sergio también se destaca por su coro, que ejerció gran influencia en la revivificación de los cantos eclesiales de la Rusia antigua. Sus integrantes eran casi todos rusos en el período de entreguerras, mas hoy en día el Instituto atrae estudiantes de muchas otras nacionalidades, y las clases se dan mayormente en francés. De momento cuenta con más de cincuenta estudiantes permanentes, y unos 400 más que estudian cursos por correspondencia.

También tuvo importancia la contribución del Patriarcado de Moscú a la vida ortodoxa en Europa occidental. Entre sus teólogos se cuenta con Vladimir Lossky (1903-58), el Arzobispo Basilio (Krivocheine) de Bruselas (1900-85), y el Arzobispo Alexis (van der Mensbrugghe) (1899-1980) (que fue, originalmente, católico romano). Nicolás Lossky, hijo de Vladimir, es especialista en el tema del teólogo Lancelot Andrewes del siglo XVII, en cuyo pensamiento supo discernir rasgos de sorprendente semejanza a la Ortodoxia.[1] Leonid Ouspensky (1902-87) es otro que ejerció gran influencia tanto como iconógrafo y como escritor sobre la teología de los iconos; el monje iconógrafo Gregory Kroug (1909-69) demostró a través de su obra cómo se puede conjugar la lealtad a la tradición iconográfica con una gran dosis de creatividad

1. Véase su libro *Lancelot Andrewes the Preacher (1555-1626): The Origins of the Mystical Theology of the Church of England* (Oxford 1991).
2. Véase Andrew Tregubov, *The Light of Christ: Iconography of Gregory Kroug* (Nueva York 1990).

artística.[2] En Gran Bretaña el dirigente de la diócesis patriarcal de Moscú, el Metropolita Antonio (Bloom) de Sourozh, es muy respetado como instructor de la oración. Su diócesis encabezó en Bretaña el movimiento en pro del uso del idioma inglés en los oficios, y en la conferencia anual que se celebra en Effingham se hace notar una colaboración estrecha y poco común entre el clero y el laicado.

Hasta ahora los ortodoxos de occidente lograron producir pocos compositores de música religiosa, pero existe una excepción notable que es el converso británico John Tavener. Se conoció al principio a través de su música seglar, pero ahora se limita exclusivamente a los temas religiosos: hace experimentos creativos con los ocho tonos de la himnografía bizantina y el canto ruso antiguo, que transpone en un estilo expresivo a la vez trascendente y contemporáneo. En resumen de su obra ha dicho él mismo 'Yo diría que el lema para todo el arte sagrado cristiano debe ser la frase empleada por San Pablo en otro contexto: "No soy yo quien vive, sino Cristo en mí".'

La Ortodoxia en Gran Bretaña es particularmente bienaventurada al hallarse en sus tierras una creciente comunidad monástica, de monjes y de monjas, en Tolleshunt Knights, Essex (bajo el Patriarcado Ecuménico), fundado por el Padre Sofrony, discípulo de San Siluán de Athos. Se centra en la oración de Jesús. Numerosos peregrinos visitan el monasterio, sobre todo los griegos chipriotas, cuya comunidad constituye la mayor parte de los ortodoxos británicos. En Francia hay dos conventos bien arraigados, uno (de ROCOR) en Provement, provincia de Normandía y el otro (del Patriarcado Ecuménico) en Bussy-en-Othe, provincia de Yonne. El Archimandrita Placide (Deseille) (converso católico romano) ha fundado dos comunidades, una de mujeres y una de hombres, en St. Laurent-en-Royans; ambas son filiales del Monasterio Athonita de Simonos Petras.

Personaje muy destacado de entre los ortodoxos de Europa occidental fue el Archimandrita Lev (Gillet) (1893-1980), francés, conocido bajo el pseudónimo 'Monje de la Iglesia Oriental', nombre que empleaba en los libros que escribía. Originalmente fue sacerdote católico del rito oriental, pero se convirtió a la Ortodoxia en 1928, y más tarde ofició en Londres como capellán de la Cofradía de San Albán y San Sergio.[1] Supo expresar mejor que nadie la paradoja que vive la Iglesia Ortodoxa en el siglo XX:

1. Véase la página 287.

> O extraña Iglesia Ortodoxa, tan débil y tan pobre, a la vez tan tradicional y tan libre, tan arcaica mas tan viva, tan ritualista mas tan personalmente mística, Iglesia en que la perla de gran valor que es el Evangelio se conserva tan esmeradamente, a veces bajo una capa de polvo – Iglesia que tantas veces se mostró incapaz de actuar, mas que sabe, como nadie más lo sabe, cómo cantar la alegría de Semana Santa.[1]

En Norteamérica (EEUU y Canadá) se cuentan entre dos y tres millones de ortodoxos, con más de cuarenta obispos y unas 2.250 parroquias que se subdividen en al menos quince jurisdicciones distintas. Los rusos, como ya vimos, fueron los primeros ortodoxos en asentarse en el continente americano. En 1794 se estableció una misión eclesiástica en Alaska – que hasta 1867 formaba parte del Imperio Ruso – por un grupo de monjes provenientes del Monasterio de Valamo en el lago Ladoga. Uno de sus miembros, San Hermán (fallecido en 1836), ermita de la isla Spruce, atrajo el amor y el cariño de los nativos. El trabajo misionero en Alaska se estableció en base más firme tras la labor de San Inocente (Veniaminov), que trabajó en Alaska de 1824 a 1853, al principio como sacerdote y luego como obispo. Se interesó, con intimidad y con simpatía, en las costumbres y creencias indígenas; en este campo, sus escritos siguen siendo fuente primaria para los etnógrafos de nuestros tiempos. Fiel a la tradición de San Cirilio y San Metodio, en seguida tradujo los Evangelios y la Liturgia en el idioma aleutiano. Procuró establecer un clero nativo, y creó un seminario en Sitka en 1845. Hombre de gran fuerza física, viajero infatigable, emprendió, con ánimo misionero, recorridas por todas las islas más remotas, viajes que duraban hasta un año; a menudo navegaba por las grandes oleadas en su frágil barquita indígena, 'sin una tabla de madera, si quiera, para salvarte de la muerte – unos cueros, nada más', según él lo cuenta.

Mientras tanto, con el transcurso del siglo XIX, cuantiosas ondas de emigrantes ortodoxos – griegos, eslavos, rumanos, árabes – se fueron asentando en la costa oriental de Norteamérica, e infiltrando poco a poco más hacia el oeste. En 1891 y los años posteriores, muchos católicos del rito oriental, del nivel del Padre Alexis Toth (1854-1909), se incorporaron en la Arquidiócesis ortodoxa rusa, más que nada porque la jerarquía católica romana no quiso permitirles tener clérigos casados. Bajo la dirección de San Tikhon, futuro Patriarca de Moscú, que estuvo nueve años en Norteamérica (1898-1907), la Arquidiócesis rusa fue asumiendo un carácter cada vez más multinacional, hasta que en 1904 se consagró

1. 'Monje de la Iglesia Oriental', *The Jesus Prayer,* p.13.

como obispo asistente a un sirio, Rafael (Hawaweeny), para servir a los ortodoxos árabes. Tikhon fomentó el uso del idioma inglés en los oficios, y promovió la publicación de traducciones inglesas, entre otras el muy conocido *Service Book* preparado por I.F. Hapgood.

Hasta fines de la Primera Guerra Mundial, la Arquidiócesis rusa constituía la única presencia ortodoxa en Norteamérica, y casi todas las parroquias, cualquiera que fuese su identidad étnica, se dirigían al arzobispo ruso y a sus asistentes para la ayuda pastoral. Pese a que ese arreglo nunca tuvo la aprobación oficial del Patriarcado Ecuménico y la Iglesia griega, la unidad canónica y organizativa se estableció de hecho, aunque no de derecho. Pero tras la Revolución de 1917 se inició una temporada de grave confusión. Los rusos se dividieron en varios grupos conflictivos; la mayoría permanecieron siendo miembros de la Arquidiócesis.[1] Se estableció en 1922 una arquidiócesis griega independiente, y con el tiempo otras colectividades nacionales les siguieron el ejemplo al establecer sus propias arquidiócesis. De ahí que surgió toda la multiplicidad de 'jurisdicciones' que se ven hoy en día, situación que resulta tan desconcertante para los mismos ortodoxos americanos como lo es para los observadores del exterior.

El grupo de ortodoxos más numeroso en Norteamérica contemporánea es el de la Arquidiócesis griega, que cuenta con unas 475 parroquias. Tras verse incapacitado en los años 1920, se reorganizó y reunificó bajo la dirección de Atenagoras, Arzobispo de 1931-48, más tarde Patriarca Ecuménico. El Arzobispo Iakovos, que ejerció sus funciones desde 1959 a 1997, trabajó más que ninguna otra persona para darle publicidad a la Ortodoxia y hacerla respetar por la población americana. El segundo grupo de ortodoxos más grande, después de la Arquidiócesis griega, es OCA, la antigua Metropolía rusa que se convirtió en grupo multinacional y que emplea el inglés como principal idioma litúrgico, y que cuenta además con muchos sacerdotes conversos. El tercer grupo mayoritario es la Arquidiócesis antioqueña (del Patriarcado de Antioquía), bajo la dirección del Metropolita Felipe. En 1986, admitió éste a la Ortodoxia un grupo de conversos Protestantes, la 'Iglesia Ortodoxa evangélica', liderado por Peter Gillquist. En Canadá, la comunidad de ortodoxos más numerosa es la de los ucranianos: quedaron muchos años en el aislamiento desde el punto de vista canónico, pero en 1991 fueron admitidos al Patriarcado Ecuménico.

Los ortodoxos de América incluyen diez institutos teológicos, entre

1. Véase más arriba, en las página 162.

los que se destacan el de San Vladimir en Crestwood cerca de Nueva York (de OCA), y el de Holy Cross en Brookline, Boston (Arquidiócesis griega). Los dos editan sustanciosas revistas teológicas: en San Vladimir se publica *St. Vladimir's Theological Quarterly*, y en Holy Cross *The Greek Orthodox Theological Review*. De los teólogos ortodoxos activos hoy en día en Norteamérica cabe destacar al Arzobispo Pedro (l'Huillier) (OCA), el Padre Thomas Hopko, el Padre John Breck y John Erickson (del Instituto de San Vladimir), el Padre Joseph Allen (de la Arquidiócesis antioqueña), el Obispo Máximo de Pittsburg (de la Arquidiócesis griega), y el Padre Stanley Harakas (del Instituto de Holy Cross). Norteamérica resulta ser terreno duro y pedregoso para el monaquismo, por lo que muchas de las jurisdicciones tienen vida monástica muy disminuída. La más vital es la de la jurisdicción de ROCOR, en la que el monasterio más importante es el de la Santa Trinidad, en Jordanville. Han brotado unos cuantos pequeños monasterios de tamaño reducido en la jurisdicción de OCA, pero hasta ahora se ve poca presencia monástica en la Arquidiócesis griega. Si con toda la razón San Teodoro de Studios al decir que 'Los monjes son las fibras y los fundamentos de la Iglesia',[1] la situación de los americanos ortodoxos nos puede provocar cierta inquietud...

Los ortodoxos que se desplazaron a Australia llevan menos tiempo fuera de sus países de origen que los de América; efectivamente, casi todas las parroquias ortodoxas australianas han sido fundadas luego de la Segunda Guerra Mundial. La Arquidiócesis griega constituye el grupo más grande, al contar con 121 parroquias y con un instituto teológico recién inaugurado en Sydney. También existen muchas parroquias rusas (de las que la mayoría pertenecen a ROCOR) y una presencia árabe también considerable (bajo el Patriarcado de Antioquía).

La diáspora ortodoxa afronta dos problemas básicos. El primero es la transición que se ha de efectuar de la primera generación, de inmigrantes ortodoxos, a la segunda generación, de ortodoxos nacidos y criados en países de occidente. La primera generación de inmigrantes, aun sin que practique la fe activamente, suele atenerse hasta la muerte a la identidad que tiene, o que siente tener, como cristiano ortodoxo. Y ¿qué ocurrirá con la segunda generación? ¿Se mantendrá fiel a su herencia ortodoxa, o sucumbirá a la indiferencia hasta ser absorbida en la cultura seglar occidental que le rodea? En Norteamérica, donde la gran mayoría de los inmigrantes llegaron antes de la Primera Guerra Mundial, las

1. Pequeñas Catequesis 114: ed. J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca* 9 (Roma 1888), p.266.

colectividades ortodoxas en su mayor parte lograron traspasar esta transición cultural tan importante, de la primera a la segunda generación; se registraron pérdidas sustanciosas, pero aun así la Ortodoxia logró sobrevivir. Sin embargo, en Europa y en Australia la mayoría de los inmigrantes llegaron después de la Segunda Guerra Mundial, y la transición todavía no se efectuó del todo.

Al momento de efectuarse esa transición, es de importancia trascendental que las comunidades ortodoxas busquen sus futuros sacerdotes entre los jóvenes ortodoxos nacidos y formados en occidente, en lugar de importar sacerdotes de la madre patria. Resulta todavía más importante que el idioma vernáculo – el inglés, el francés, el alemán, etc... – se emplee en los cultos y oficios litúrgicos. Si no, los jóvenes se irán alejando, desbordados por una Iglesia que parece preocuparse más de mantener la cultura y el idioma de la 'vieja patria' que de predicar la fe cristiana. Desafortunadamente las autoridades ortodoxas de occidente, deseosas de conservar su patrimonio nacional, muchas veces progresaron lentamente en lo de introducir el idioma vernáculo local en los oficios eclesiales. En Norteamérica, a pesar de que el inglés es empleado la mayoría de las veces por OCA y la Arquidiócesis antioqueña, muchas de las parroquias griegas prescinden del inglés casi por completo, lo mismo que en Inglaterra la mayoría de las parroquias griegas apenas utilizan el inglés.

El segundo problema que afronta la diáspora es la fragmentación en las distintas jurisdicciones. Por muy comprensible que sea desde el punto de vista histórico, es muy dañino tanto para la obra pastoral de la Iglesia Ortodoxa entre sus propios adherentes en occidente, como también para el testimonio de la Ortodoxia occidental ante el resto del mundo. Se preguntan clérigos y laicos, cada vez más frustrados: ¿Cuándo seremos uno, de manera visible?¿Cómo podremos atestiguar más eficazmente la *universalidad* de la Ortodoxia? Ya se inició el proceso unificador, mediante las comisiones episcopales que se establecieron en muchos de los países de occidente (aunque en Inglaterra todavía no). En el continente americano, por ejemplo, existe el 'Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas' (SCOBA), que se fundó en 1960, pero hasta ahora no ha logrado contribuir a la unidad ortodoxa de manera tan positiva como se esperaba. Al nivel local, por todos los EEUU existen Cofradías Cristianas Ortodoxas activas, en las que figuran los laicos tanto como los clérigos, con ánimo de fomentar la amistad y la cooperación a través de las fronteras jurídicas. El mismo trabajo se

emprendió en Francia por la Fraternité Orthodoxe, y en Inglaterra por el 'Orthodox Fellowship of St. John the Baptist'. La contribución que pueden aportar semejantes organizaciones es cuantiosa: ya que, cuando se cuaje por fin la unidad ortodoxa en occidente, seguramente derivará no tanto de arriba para abajo (mediante decisiones de los congresos pan-ortodoxos) como por la vía contraria, a base del amor recíproco y de la santa paciencia del pueblo de Dios.

Cabe realzar otro aspecto más de la Ortodoxia occidental, que es la existencia (por limitada y tentativa que sea) de la Ortodoxia del Rito Occidental (equivale al Catolicismo de Rito Oriental, pero al revés). Durante el primer milenio de la historia cristiana, antes de producirse el cisma entre oriente y occidente, se empleaban liturgias propias en occidente, distintas al rito bizantino, pero plenamente ortodoxas. Muchas veces se habla de 'la Liturgia ortodoxa' cuando lo que se quiere precisar es la Liturgia *bizantina*. No deberíamos de tratarla como si fuera la única liturgia ortodoxa, ya que las antiquísimas liturgias romanas, gálicas, celtas y mozárabes, que datan de la época pre-cismática, también toman parte en la plenitud de la Ortodoxia. Parroquias ortodoxas de rito occidental existen en EEUU, en la Arquidiócesis antioqueña (con unos 10.000 miembros) y en Francia, donde existe un grupo muy activo llamado 'Iglesia Católica-Ortodoxa de Francia'. Se originó éste en 1937, en París, al ser admitido por el Patriarcado de Moscú, y con sus seguidores, Louis-Charles Winnaert (1880-1937), antiguo sacerdote católico romano consagrado como obispo por la Iglesia Católica Liberal.[1] Por decisión especial del *locum tenens* patriarcal, el Metropolita Sergio, se les permitió continuar observando el rito occidental. El sucesor de Winnaert, el Padre Evgraph Kovalevsky (1905-70) – consagrado como obispo en 1964 con el nombre de Jean de St-Denys – diseñó una Liturgia basada en el rito gálico antiguo, pero que incorporaba muchos elementos bizantinos. A la Iglesia Católica-Ortodoxa de Francia, que ahora queda algo aislada de las demás jurisdicciones ortodoxas francesas, se le atribuye el estar vinculada a la Teosofía; cargo que rechaza, vehemente, el jerarca actual, el Obispo Germain.

Al constituir una pequeña minoría en un entorno ajeno, los ortodoxos de la diáspora han tenido muchas veces que luchar exclusivamente por sobrevivir. Pero por lo menos algunos de ellos se dan cuenta de que

1. Al ser recibido Winnaert, se precisó que había de oficiar solamente de sacerdote; la validez de su consagración episcopal a manos de los Católicos Liberales se consideró dudosa.

además de sobrevivir se enfrentan a otro reto mayor. Si creen de verdad que la Ortodoxia es la auténtica fe católica, no tendrían de segregarse de la mayoría no-ortodoxa que les rodea, sino que debieran compartir su Ortodoxia con los demás, y tenerla como un honor y privilegio. No será mera coincidencia, que Dios permitió a los ortodoxos diseminarse por todo el occidente en el siglo XX. Esa diáspora no es algo trágico y fortuito, sino, al contrario, constituye nuestro *kairos*, nuestro momento de oportunidad. Para poder responder a este *kairos* tal y como debemos, nosotros los ortodoxos tenemos que entender y prestar atención: llegar a una comprensión más profunda de nuestro patrimonio ortodoxo, y prestar atención con mayor humildad lo que nos dicen nuestros compañeros de occidente, tanto religiosos como laicos.

La falta de contactos recíprocos no es un asunto solamente de los ortodoxos de la diáspora. Hace mucho tiempo que los distintos Patriarcados y las Iglesias autocéfalas se encuentran demasiado aislados unos de otros, sin poder evitarlo muchas veces. Incluso el único contacto formal ha consistido en el cruce de correspondencia por parte de los jerarcas eclesiásticos. Hoy en día continúa el aislamiento, pero se nota un afán, que va creciendo paulatinamente, de una cooperación más estrecha. Entra en escena la participación de los ortodoxos en el Concilio Mundial de las Iglesias: en las enormes reuniones de este Concilio Mundial de las Iglesias, los delegados ortodoxos se han visto a menudo incapaces de hablar con uniformidad de conceptos. Y se preguntan ¿porqué nos hace falta un Concilio Mundial para reunirnos nosotros los ortodoxos? ¿Porqué no nos reunimos nosotros exclusivamente para discutir los problemas que tenemos en común? La urgencia de la cooperación pan-ortodoxa se siente sobre todo entre los grupos juveniles, ámbito en que de mucho ha servido el trabajo de Syndesmos, organización mundial de la juventud, fundada en 1953.

Las tentativas de cooperación las protagonizó, lógicamente, el jerarca superior de la Iglesia Ortodoxa, el Patriarca Ecuménico. Tras la Primera Guerra Mundial el Patriarcado de Constantinopla se planteó convocar un 'Gran Concilio' de la Iglesia Ortodoxa en su totalidad, y el primer paso que dio fue planificar el 'Pre-Sínodo' que había de preparar los temas a tratar en el Concilio. Se reunió una Comisión Inter-Ortodoxa en una sesión preliminar, celebrada en el Monte Athos en 1930, pero nunca se llevó a cabo el Pre-Sínodo, debido mayormente a que el gobierno turco lo obstaculizó. Alrededor de 1950 resucitó la idea el Patriarca Ecuménico Atenagoras, y tras repetidos aplazamientos por fin

logró reunirse el 'Congreso Pan-Ortodoxo' en Rodas en septiembre de 1961. Se realizaron otros Congresos de Rodas en 1963 y 1964, y desde entonces se van reuniendo con regularidad en Ginebra comisiones y congresos inter-ortodoxos. Los principales temas que se tratarán en el 'Gran Santo Sínodo', si es que logra reunirse, serán los problemas de la desunión de la diáspora, las relaciones de la Ortodoxia con las demás Iglesias Cristianas (es decir, el ecumenismo), y la aplicación de la ética ortodoxa a las realidades del mundo moderno.

LAS MISIONES

Se critica bastante a la Ortodoxia de no ser Iglesia misionera, cargo en cierta medida justificada. Si se piensa, sin embargo, en la conversión de los eslavos por Cirilio y Metodio, y los discípulos de ellos, es necesario reconocer que las hazañas misioneras de Bizancio no son de ninguna manera inferiores a las de los cristianos celtas o romanos de la misma época. A los griegos y árabes bajo dominio turco se les prohibía, claro, emprender trabajo misionero, pero la Iglesia rusa del siglo XIX mantuvo toda una gama de actividades misioneras entre las muchas personas no-cristianas del Imperio Ruso. Para 1900 la Liturgia se celebraba en Rusia no solamente en el idioma local sino en por lo menos veinte variedades del idioma nativo. Todo este programa misionero fue suprimido bajo el comunismo, pero en la actualidad se está renovando a baja escala.

Las misiones rusas antes de 1917 llegaban también fuera de Rusia, no sólo a Alaska (de la que ya se habló), sino a China, Japón y Corea. Pero una de las preocupaciones de los misioneros rusos, en cada lugar adonde llegaban, era establecer cuanto antes un sacrerdocio nativo. Los orígenes de la misión china se remontan a fines del siglo XVII, aunque no se desarrolló un trabajo sistemático hasta fines del XIX. Unos 400 ortodoxos chinos murieron martirizados en la Rebelión Boxer (1901). En 1957, al hacerse autónoma la Iglesia Ortodoxa china, habían ya dos obispos chinos, con unos 20.000 feligreses, pero la agresiva represión que sufrieron a manos de los 'Guardias Rojos' en 1966 les forzó a volverse clandestinos. Hoy en día, en varios sitios, la Divina Liturgia es celebrada por sacerdotes chinos ya muy mayores, pero no quedan obispos y subsisten pocos fieles.

La Iglesia Ortodoxa de Japón fue creada por San Nicolás (Kassatkin) (1836-1912), uno de los misioneros modernos más ilustres de cualquiera comunidad cristiana. Fue enviado a Hakodate en 1861 para servir de

capellán en el consulado ruso, y resolvió dedicarse desde el principio a predicar la fe cristiana a los japoneses, a pesar de que en aquella época se prohibía estrictamente el trabajo misionero bajo la legislación japonesa. Bautizó a los primeros conversos en 1868, y los primeros sacerdotes japoneses fueron ordenados en 1875. Cuando falleció Nicolás en 1912, había unas 226 congregaciones con unos 33.017 miembros, 35 sacerdotes japoneses y 22 diáconos. Se sufrieron pérdidas en el período de entreguerras, pero hoy en día sigue habiendo unos 25.000 feligreses con un obispo y unos cuarenta sacerdotes. El dirigente actual, el Metropolita Teodosio (nombrado en 1972), fue originalmente budista; es japonés, igual que el resto de su clero. La Iglesia de Japón es autónoma, bajo la dirección espiritual de su Iglesia materna, que es la de Rusia.

La misión coreano fue iniciada por clérigos rusos en 1898, y casi fue aniquilada a fines de la década de los '50, pero se reanimó en los últimos diez años bajo el protagonismo de un sacerdote griego, el Archimandrita Sotirios (Trambas). Existen ya cinco parroquias, un seminario y un monasterio. En los años 1980, auspiciado por el Patriarcado Ecuménico, se emprendió un trabajo misionero también en Indonesia, las Filipinas, Hong Kong y el sur de Bengal (India).

Además de estas iniciativas misioneras en Asia, cabe destacar la Iglesia Ortodoxa africana, que es cada vez más vivaz, en Kenya, Uganda y Tanzania. La Ortodoxia africana fue constituída por aborígenes desde sus comienzos, ya que brotó espontáneamente entre los mismos africanos, y no como consecuencia de las prédicas de misioneros procedentes de los países ortodoxos tradicionales. Los fundadores del movimiento ortodoxo africano fueron dos ugandeses nativos, Rauben Sebanja Mukasa Spartas (nacido en 1899, consagrado como obispo en 1972, fallecido en 1982) y su amigo Obadiah Kabanda Basajjakitalo. De formarse originalmente en la Iglesia anglicana, se convirtieron a la Ortodoxia en la década de los 1920, no como consecuencia de contactos personales con otros ortodoxos, sino a base de lectura y estudios propios. Al principio fue algo dudoso el estátus canónico de la Ortodoxia ugandesa, ya que lo primero que hicieron Rauben y Obadiah fue establecer contacto con una organización procedente de los EEUU, la 'Iglesia Ortodoxa Africana', que a pesar de emplear el vocablo 'Ortodoxo' en el título, no tenía nada que ver con la comunión ortodoxa histórica y verdadera. En 1932 fueron ordenados los dos por un tal Arzobispo Alejandro de esta Iglesia, pero hacia el fin de ese mismo año se cuestionaron la validez de la 'Iglesia Ortodoxa Africana', rompieron relaciones con ella y se dirigieron al

Patriarcado de Alejandría. En 1946, cuando por fin Rauben visitó en persona a Alejandría, el Patriarca reconoció formalmente a la comunidad ortodoxa africana de Uganda, y la admitió bajo su amparo.

Rauben y Obadiah predicaron su nueva fe con gran entusiasmo a sus compatriotas africanos, y el movimiento se expandió con rapidez. Una de las razones fue que la misión ortodoxa, aunque condenó la poligamia, trató de modo menos severo que las demás misiones europeas a los que ya habían contraído matrimonio polígamo. También estaban implicados los factores políticos: antes de independizarse Kenya en 1959, los ortodoxos kenianos se aliaron estrechamente con los movimientos africanos de liberación, así como los Mau Mau. Uno de los atractivos del cristianismo ortodoxo para los africanos era la falta de vínculos con el colonialismo.[1] Tras conseguir la independencia, el apoyo a la misión ortodoxa disminuyó. Mas en tiempos recientes, la Ortodoxia africana se organizó mejor y comenzó a crecer nuevamente. Algunos estudiosos calculan que el número de creyentes ortodoxos en Kenya debe estar entre 70.000 y 250.000, más otros 30.000 en Uganda; pero las fuentes ortodoxas griegas citan una cifra muy reducida de unos 40.000 ortodoxos aborígenes en toda Africa oriental. En la actualidad, hay un obispo africano en Kampala (Uganda), Teodoro Nankyamas, licenciado en la Universidad de Atenas. En 1992 había en Uganda diecinueve sacerdotes indígenas, en Kenya sesenta y uno, y en Tanzania siete. El instituto teológico ortodoxo de Nairobi, fundado en 1982, cuenta con unos cincuenta estudiantes ingresados.

El desarrollo espontáneo de la Ortodoxia africana repercute en la vida de los ortodoxos griegos tanto en Grecia como en Norteamérica, haciéndolos mucho más sensibles a la dimensión misionera de la Iglesia. Las visitas que hicieron Rauben Spartas a Grecia en 1959 y Teodoro Nankyamas a EEUU en 1965 ejercieron gran influencia, con lo cual muchas parroquias – y sobre todo grupos de juventud – hicieron compromiso de oración y de ayuda financiera. Se puede decir, incluso, que de esta manera los ortodoxos africanos han devuelto más a los ortodoxos griegos que lo que recibieron de parte de ellos.

Todos los cuerpos cristianos hoy en día deben afrontar problemas graves, pero quizás sean más graves las dificultades que deban atravesar los ortodoxos. En la Ortodoxia contemporánea no resulta nada fácil

1. Para mejor entender la situación general, véase F.B. Welbourn, *East African Rebels* (London 1961).
2. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* p.246.

'reconocer la victoria bajo la máscara del fracaso, discernir el poder de Dios que se cumple a través de la debilidad, la verdadera Iglesia dentro de la realidad histórica'.[2] Si bien se evidencian innegables debilidades, se observan a la vez señales de vida. Cualesquiera que fuesen los compromisos de los jerarcas eclesiásticos bajo el régimen comunista, la Ortodoxia produjo también incontables mártires y confesores. En la situación confusa que se inició tras la caída del comunismo, hay motivos no sólo de inquietud sino de grandes esperanzas. La merma del monaquismo ortodoxo se ha revertido, de modo dramático, en el Monte Athos, y puede ser que la Monte Santo sea la fuente de inspiración de una reanimación monástica más amplia. El tesoro espiritual de la Ortodoxia – por ejemplo, la *Philokalia* y la oración de Jesús – lejos de quedar en el olvido, se emplea y se aprecia cada vez más. No son muy numerosos los teólogos ortodoxos, pero algunos de ellos, estimulados por el contacto con occidente, van descubriendo de nuevo ingredientes olvidados más esenciales de su herencia teológica. Un nacionalismo miope impide el trabajo de la Iglesia, pero se registran tentativas esporádicas de cooperación. Las misiones siguen siendo escasas, pero los ortodoxos van tomando conciencia de la importancia que tienen. Dicho sea de paso, que si nosotros los ortodoxos somos realistas y decimos la verdad, no nos debemos sentir nada satisfechos, mucho menos triunfantes, del estado de nuestra Iglesia. No obstante, a pesar de los muchos problemas e innegables defectos humanos, la Ortodoxia puede mirar hacia el futuro con confianza y optimismo sobrio.

Parte Dos

CREDO Y ADORACIÓN

CAPÍTULO 10

La Sagrada Tradición: La Fuente de la Fe Ortodoxa

Guarda el depósito. *I Timoteo VI:20*

La tradición es la vida del Espíritu Santo en la Iglesia.
Vladimir Lossky

EL SENTIDO INTERNO DE LA TRADICIÓN

La historia de la Ortodoxia está marcada externamente por una serie de súbitas rupturas: la captura de Alejandría, Antioquía y Jerusalén a manos de los árabes musulmanes; la ciudad de Kiev incendiada por los mongoles; el saqueo de Constantinopla, en dos ocasiones; la Revolución de octubre en Rusia. Mas son sucesos que, si bien transformaron la apariencia exterior del mundo ortodoxo, nunca lograron quebrantar la continuidad interna de la Iglesia Ortodoxa. Lo que más suele impresionar al ajeno cuando enfrenta la Ortodoxia es el aire que tiene de antigüedad, de aparente inmutabilidad. Los ortodoxos siguen practicando el bautismo de triple inmersión, tal y como se observaba en la Iglesia naciente; siguen entregando a los infantes y a los niños pequeños a que tomen la Santa Comunión; durante la Liturgia el diácono todavía exclama '¡Las puertas! ¡Las puertas!' – lo cual recuerda los tiempos primitivos cuando el umbral de la iglesia era cuidadosamente vigilado, para que nadie más que los miembros de la familia cristiana asistieran a los cultos familiares; el Credo se sigue recitando sin adiciones.

Son unos cuantos ejemplos exteriores que caracterizan la cultura de la que están imbuidos todos los aspectos de la vida ortodoxa. Cuando se les pide a los ortodoxos en las reuniones ecuménicas de las Iglesias modernas resumir cuáles creen ser las características distintivas de su Iglesia,[1] muchas veces indican precisamente la inmutabilidad, la determinación de permanecer fieles al pasado, el sentido de *continuidad viviente* con la Iglesia de los tiempos antiguos. A comienzos del siglo XVIII, los Patriarcas de oriente expusieron justamente lo mismo a

1. Véanse, por ejemplo, Panagiotis Bratsiotis y Georges Florovsky, en *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Ginebra 1960).

los No-Jurantes, en palabras que nos recuerdan la fraseología de los Concilios Ecuménicos:

> Nosotros conservamos íntegra la Doctrina del Señor, y nos atenemos con firmeza a la Fe que Él nos entregó; la mantenemos libre de tacha y de disminución, como Tesoro Real, y monumento de gran valor, *sin añadir nada a ello e igualmente sin restar nada.*[1]

Esta concepción de la continuidad viviente viene resumida para los ortodoxos en un solo vocablo: *Tradición*. 'No buscamos alterar las fronteras eternas prescritas por nuestros padres,' escribe Juan Damasceno, 'sino que *conservar la Tradición, tal y como la heredamos*.'[2]

Los ortodoxos hablan a menudo de la Tradición. ¿Qué significa para ellos ese vocablo? Una tradición suele entenderse como una opinión, creencia o costumbre transmitida por los antepasados a la posteridad. Lo cual supondría que la Tradición Cristiana consiste en la fe y la práctica impartidas por Jesucristo a sus Apóstoles, y que desde aquel entonces se han ido transmitiendo de generación en generación dentro de la Iglesia.[3] Pero para los cristianos ortodoxos, la Tradición tiene un significado más concreto y más específico que éste. Significa los libros de la Biblia; significa el Credo; significa los decretos de los Concilios Ecuménicos y los escritos de los Padres; significa los Cánones, los Misales, los Santos Iconos – significa, en fin, todo el sistema de doctrina, administración eclesiástica, culto, espiritualidad y arte articulados por los ortodoxos en el curso de los tiempos. Los cristianos ortodoxos actuales se consideran herederos y custodios del rico patrimonio recibido del pasado, y se ven responsables de transmitir esta herencia intacta a la posteridad.

Tómese nota que la Biblia forma parte de la Tradición. A veces se define la Tradición como la enseñanza oral de Cristo, es decir la que no fue conservada por escrito por Sus discípulos más apegados. No es cuestión sólo de los no-ortodoxos, sino también de muchos escritores ortodoxos, adoptar aquella manera de expresarse, según la cual las Escrituras y la Tradición figuran como dos entidades diferentes, dos fuentes distintas de la fe cristiana. Mas en realidad existe sólo una fuente única, puesto que las Escrituras subsisten *dentro de* la Tradición. Al ser separadas y contrastadas, ambas entidades resultan empobrecidas.

1. Carta enviada en 1718, citada en G. Williams, *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century,* p.17.
2. *Sobre los Iconos,* II, 12 (*P.G. XCIV*, 1297B).
3. Compárese con la *Primera Carta de San Pablo a los Corintios XV*, 3.

Si bien los ortodoxos reverencian el patrimonio del pasado, reconocen a la vez que no todo lo recibido de tiempos anteriores tiene el mismo valor. De entre los varios elementos que comprende la Tradición, se les brinda una preeminencia única a la Biblia, al Credo, y a las definiciones doctrinales de los Concilios Ecuménicos: son cosas que los ortodoxos aceptan como absolutas e inmutables, que no se han de anular ni de modificar jamás. Los otros constituyentes de la Tradición no gozan de la misma autoridad. Los decretos de Jassy o de Jerusalén no se elevan al mismo nivel que el Credo Niceno, ni tampoco los escritos de Atanasio o de Simeón el Nuevo Teólogo ocupan un lugar equivalente al del Evangelio de San Juan.

No todo lo recibido de tiempos anteriores tiene el mismo valor, ni tampoco todo lo recibido del pasado es necesariamente verdad. Según el comentario de uno de los obispos que presenció el Concilio de Cartagena en 257: 'El Señor dijo, yo soy la verdad. No dijo, yo soy la costumbre.'[1] Hay diferencia entre 'la Tradición' y 'las tradiciones': muchas de las tradiciones transmitidas desde el pasado son artificiales y accidentales – opiniones piadosas (o algo peor), pero no forman parte auténtica de la Tradición única y sola, del mensaje cristiano fundamental.

Resulta indispensable cuestionar el pasado. En la época bizantina y post-bizantina, los ortodoxos muchas veces han tenido actitudes poco críticas con el pasado, lo cual lleva a la anquilosis. Hoy en día no se deben mantener actitudes sin sentido crítico. La elevación del nivel en los conocimientos académicos, el creciente contacto con los cristianos de occidente, el influjo del secularismo y del ateismo... todo les obliga a los ortodoxos de la actualidad examinar más de cerca su herencia y distinguir con mayor minuciosidad entre la Tradición y las tradiciones. La tarea discriminatoria no resulta fácil, jamás. Es menester evitar igualmente dos errores, el de los 'Antiguos Creyentes' y el de la 'Iglesia Viviente': los unos cayeron en un conservadurismo extremo que no toleraba ningún tipo de cambio a las tradiciones, los otros en compromisos espirituales que socavaron la Tradición. Sin embargo, a pesar de innegables desventajas, los ortodoxos actuales, mucho más que sus antecesores desde hace ya muchos siglos, están mejor posicionados para discernir; muchas veces, precisamente el estar en contacto con los de occidente les permite averiguar con claridad cada vez mayor cuáles son los ingredientes imprescindibles de su herencia.

La verdadera fidelidad de los ortodoxos para con el pasado ha de ser

1. *Las Opiniones de los Obispos sobre el Bautismo de los Herejes,* 30.

siempre una fidelidad creativa; porque la Ortodoxia verdadera nunca se contentará con una estéril 'teología de la repetición', que reproduce, al estilo de los loros, las fórmulas aceptadas sin esforzarse por entender la base en la cual reposan. La lealtad a la Tradición, correctamente interpretada, no es algo mecánico, no es un proceso pasivo y automático de transmisión de la sabiduría recibida desde eras remotas de la historia. El pensador ortodoxo debe contemplar la Tradición *de dentro*, debe adentrarse en su espíritu interior, debe experimentar de nuevo el sentido de la Tradición de manera exploratoria, valiente, llena de imaginación y creatividad. Para vivir dentro de la Tradición, no basta con dar el asentimiento intelectual a un sistema doctrinal; porque la Tradición es mucho más que un mero juego de proposiciones abstractas – es toda una vida, un encuentro personal con Cristo en el Espíritu Santo. La Tradición no es solamente algo que se guarda en la Iglesia – es una cosa que se vive en la Iglesia, es la vida del Espíritu Santo en la Iglesia. Los ortodoxos conciben la Tradición no como algo inerte, sino dinámico; no es cuestión de aceptar pasivamente el pasado, sino de descubrir vivamente el Espíritu Santo en el presente. La Tradición, por dentro intacta (porque Dios no cambia), asume siempre nuevas formas, que complementan las antiguas sin sustituirlas. Los ortodoxos hablan muchas veces como si el período de la formulación doctrinal ya se hubiera acabado, pero no es así. Quizás se reúnan en nuestros tiempos nuevos Concilios Ecuménicos, y la Tradición sea enriquecida por nuevas afirmaciones de la fe.

Este concepto de la Tradición como entidad viva viene certeramente expresado en los escritos de Georges Florovsky:

> La Tradición es testimonio del Espíritu; la revelación inagotable del Espíritu y su predicación de las buenas noticias... Para poder aceptar y entender la Tradición nos hace falta vivir dentro de la Iglesia, ser conscientes de la presencia en ella de Dios, que concede la gracia; sentir en ella el aliento del Espíritu Santo... La Tradición no consiste solamente un principio protector y conservador; consiste, más que nada, en el principio del crecimiento y de la renovación... La tradición es la inmanencia constante del Espíritu, y no solamente el recuerdo de ciertas palabras.[1]

La Tradición es testimonio del Espíritu: según lo dice Cristo, 'Cuando venga el Espíritu de la verdad, Él os guiará a la verdad completa' (*Juan*

1. 'La Catolicidad de la Iglesia', en *Bible, Church, Tradition,* pp.46-7. Compárese con su ensayo, 'San Gregorio Palamás y la Tradición de los Padres', en el mismo volumen, pp.105-20; y con V. Lossky, 'La Tradición y las Tradiciones', en Ouspensky y Lossky, *The Meaning of Icons,* pp.13-24. Reconozco todo lo que les debo a estos tres ensayos.

16:13). Esa es la promesa en la que hace hincapié la devoción ortodoxa a la Tradición.

LAS FORMAS EXTERIORES

Examinemos, pues, por turnos, las diversas formas externas en las que la Tradición se plasma:

(1) *La Biblia*

(a) *La Biblia y la Iglesia.* La Iglesia cristiana es Iglesia escrituraria: los ortodoxos creen en eso con la misma, si no con más, firmeza que los Protestantes. La Biblia es la expresión suprema de la revelación de Dios a la raza humana, por lo que los cristianos serán siempre 'Gente del Libro'. Pero si bien los cristianos son Gente del Libro, la Biblia es el Libro de la Gente; no se debe pensar que la Biblia es cosa que se impone *desde arriba* en la Iglesia, sino que vive y se entiende *dentro* de la Iglesia (por eso no se deben separar la Escritura y la Tradición). La autoridad de la Biblia deriva de la Iglesia, puesto que fue la Iglesia la que decidió qué libros habían de formar parte de la Sagrada Escritura; y la Iglesia, nada más, es capaz de interpretar la Sagrada Escritura con autoridad. Son muchos los dichos dentro de la Biblia que, estudiados aisladamente, distan de la claridad, y los lectores individuales, por muy sinceros que sean, corren peligro de equivocarse si confían en sus propias interpretaciones. '¿Entiendes por ventura lo que lees?' le preguntó Felipe al etíope eunuco; y él le respondió: 'Y ¿cómo he de poder, si alguien no me guía?' (*Hechos* 8: 30-1). Cuando leen la Escritura, los ortodoxos aceptan la dirección de la Iglesia. Cuando se le recibe a un converso a la Iglesia Ortodoxa, debe prometer: 'Aceptaré y entenderé la Sagrada Escritura según la interpretación que se tuvo y se sigue teniendo en la Santa Iglesia Ortodoxa Católica de Oriente, nuestra Madre.'

(b) *El Texto de la Biblia: Crítica Bíblica.* La Iglesia Ortodoxa usa el mismo Nuevo Testamento que todo el resto de la cristiandad. Como texto autorizado del Antiguo Testamento, emplea la traducción griega antigua, conocida como Septuagésima (la versión de los setenta). Los ortodoxos creen que cuando el texto griego difiere del hebreo original (cosa que ocurre con bastante frecuencia), los cambios que se produjeron fueron inspirados por el Espíritu Santo, y deben ser aceptados como parte del proceso continuo de la revelación divina. El ejemplo más célebre aparece en el libro de *Isaías* 7: 14 – donde leemos en el hebreo 'La *doncella* encinta

da a luz un hijo'; en la versión de los setenta se traduce 'La *virgen* encinta', etc... El Nuevo Testamento es la continuación de la versión de los setenta (*San Mateo* 1: 23).

La versión hebrea del Antiguo Testamento está compuesta de treinta y nueve libros; la versión de los setenta contiene diez libros adicionales, que no aparecen en la versión hebrea, que se conocen en la Iglesia Ortodoxa como los 'Libros Deutero-Canónicos'.[1] En los Concilios de Jassy (1642) y de Jerusalén (1672) estos libros fueron declarados 'constituyentes auténticos de la Escritura'; hoy por hoy, sin embargo, la mayoría de los ortodoxos consideran, así como Atanasio y Jerónimo, que los libros Deutero-Canónicos, si bien pertenecen a la Biblia, tienen un rango inferior al resto del Antiguo Testamento.

El cristianismo, al ser la verdad, no tiene porqué temer la investigación franca y sincera. Aunque la Iglesia Ortodoxa considera que la Iglesia es el intérprete autorizado de la Escritura, no pretende prohibir los estudios críticos e históricos que se hacen de ella; cabe reconocer que hasta ahora los estudiosos ortodoxos no tuvieron prominencia en este campo.

(c) *La Biblia en el culto*. A veces se dice que los ortodoxos le prestan menos importancia a la Biblia que los cristianos de occidente. Mas a decir verdad, la Sagrada Escritura figura constantemente en los oficios ortodoxos: en el transcurso de las matutinas y las vespertinas, el contenido entero del Salterio se recita cada semana, y durante el período de la cuaresma dos veces por semana[2]; hay lecturas del Antiguo Testamento en vísperas de muchas de las fiestas, y en las sextas y las vespertinas de los días laborables de Cuaresma (es una lástima que no haya lectura del Antiguo Testamento en la Liturgia); la lectura del Evangelio constituye el punto álgido de las matutinas los domingos y festivos; en la Liturgia, se asignan lecturas especiales de las Cartas y de los Evangelios cada día del año, por lo tanto el Nuevo Testamento entero (todo salvo el Apocalipsis de San Juan) es leído en la Eucaristía. El *Nunc Dimittis* se canta en las

1. En occidente, a los Libros Deutero-Canónicos se les suele llamar 'Apócrifos', términos que se refieren a los siguientes libros: 1 (*alias* 3) *Esdras*; *Tobit*; *Judith*; 1, 2 y 3 *Macabeos*; *La Sabiduría de Salomón*; *Eclesiástico* (alias *Sirach*); *Baruch*; *Carta de Jeremías*. Hay ediciones ortodoxas de la Biblia que contienen además el libro de 4 *Macabeos*.
2. Así viene prescrito en la reglamentación de los misales. En la práctica, en muchas iglesias parroquiales no es usual que las matutinas y vespertinas se observen todos los días, sino solamente los fines de semana y los días festivos; y aun así, lamentablemente, las porciones prescritas del Salterio se abrevian o, lo que es peor, se omiten por completo.

vespertinas; los cánticos del Antiguo Testamento, además del *Magnificat* y el *Benedictus*, se cantan durante las matutinas; la oración del Señor se recita en todos los oficios. Además de estos pasajes específicos sacados de la Escritura, el texto entero de todos los oficios está impregnado de locuciones bíblicas; se calcula que la Liturgia contiene unas 98 citaciones del Antiguo Testamento y 114 del Nuevo.

En la Ortodoxia se cree que la Biblia es un ícono verbal de Cristo, y se proclamó en el séptimo Concilio Ecuménico que los Santos Iconos y los Evangelios habían de ser reverenciados de la misma manera. En todas las Iglesias el Libro de los Evangelios ocupa un puesto de honor, sobre el altar; se saca en procesión en la Liturgia y en las matutinas de los domingos y festivos; los feligreses lo besan y se postran ante él. Así de amplio y profundo es el respeto de la Iglesia Ortodoxa hacia el Verbo de Dios.

(2) *Los Siete Concilios Ecuménicos: El Credo*

Las definiciones doctrinales del Concilio Ecuménico son infalibles. Así, según lo ve la Iglesia Ortodoxa, las afirmaciones de la fe promulgadas por los siete concilios están dotadas, al igual que la Biblia, de autoridad inequívoca e irrevocable.

La más importante de todas las afirmaciones de la fe es el *Credo Niceno-Constantinopolitano*, recitado o cantado en toda celebración de la Eucaristía, y también todos los días en el oficio de la medianoche y en las Completas. Las otras dos versiones del Credo empleadas en occidente, el *Credo de los Apóstoles* y el *'Credo Atanasiano'*, no gozan de la misma autoridad que el Niceno, puesto que no fueron pregonados por un Concilio Ecuménico. Los ortodoxos reconocen y brindan honor al Credo de los Apóstoles como afirmación antiquísima de la fe, y aceptan sus enseñanzas; pero al originarse nada más como Credo Bautismal de uso local (de occidente), no se usa nunca en los oficios de los Patriarcados orientales. El 'Credo Atanasiano', igualmente, no se usa en el culto ortodoxo, pero a veces aparece (sin el *Filioque*) en el *Horologion* (Libro de las Horas).

(3) *Concilios Posteriores*

La formulación de la doctrina ortodoxa, como ya vimos, no fue suspendida acabado el séptimo Concilio Ecuménico. Desde 787, han sido dos los modos en que la Iglesia hizo conocer su pensamiento: (1) las definiciones promulgadas por concilios locales (es decir, concilios presenciados por miembros de uno, o más de uno, de los Patriarcados o

Iglesias Autocéfalas, que no pretenden representar la totalidad de la Iglesia Ortodoxa Católica), y (2) las cartas o afirmaciones de la fe promulgadas por obispos individuales. Si bien las decisiones tomadas por los concilios generales son infalibles, las de un concilio local u obispo individual son siempre susceptibles a error; pero si tales decisiones llegan a ser aceptadas por el resto de la Iglesia, adquieren autoridad Ecuménica (i.e. autoridad universal igual a la que poseen las afirmaciones doctrinales de los Concilios Ecuménicos). Las decisiones doctrinales de un Concilio Ecuménico no se pueden repasar o corregir, sino que deben aceptarse por entero; en cambio, muchas veces la Iglesia trata de modo selectivo los actos de los concilios locales: se da, por ejemplo, el caso de los concilios reunidos en el siglo XVII, cuyas afirmaciones han sido en parte aceptadas por la Iglesia Ortodoxa entera, y en parte descartadas o corregidas.

Las principales afirmaciones doctrinales de la Iglesia Ortodoxa desde el año 787 son las siguientes:

(I) Primera Carta Encíclica de San Fotio (867).
(II) Primera Carta de Miguel Cerulario a Pedro de Antioquía (1054).
(III) Decisiones de los Concilios de Constantinopla (1341 y 1351) acerca de la Controversia de los Hesicastas.
(IV) Carta Encíclica de San Marco de Éfeso (1440-1).
(V) Confesión de la Fe de Genadios, Patriarca de Constantinopla (1455-6).
(VI) Respuestas de Jeremías II a los Luteranos (1573-81).
(VII) Confesión de la Fe de Mitrofanis Kritopoulos (1625).
(VIII) Confesión Ortodoxa de Pedro de Moghila, en su versión enmendada (ratificada por el Concilio de Jassy, 1642).
(IX) Confesión de Dositeo (ratificada por el Concilio de Jerusalén, 1672).
(X) Respuestas de los Patriarcas Ortodoxos a los No-Jurantes (1718, 1723).
(XI) Respuesta de los Patriarcas Ortodoxos al Papa Pio IX (1848).
(XII) Respuesta del Sínodo de Constantinopla al Papa Leo XIII (1895).
(XIII) Cartas Encíclicas del Patriarcado de Constantinopla acerca de la unidad cristiana y el 'Movimiento Ecuménico' 1920, 1952).

A estos documentos, particularmente los artículos V-IX, a veces se les designa con el nombre de los 'Libros Simbólicos' de la Iglesia Ortodoxa, título que a muchos sabios ortodoxos de la actualidad les parece propenso

al error, por lo que procuran evitarlo.

(4) *Los Padres*.

Las definiciones expuestas por los concilios deben estudiarse en el contexto más amplio de la obra de los Padres. Igual que en el caso de los concilios locales, el juicio de la Iglesia para con los Padres ha de ser selectivo: los escritores individuales caen a veces en el error e incluso llegan a contradecirse los unos a los otros. Hay que hacer una criba para que el trigo patrístico se desprenda de la barcia patrística. Para los ortodoxos no es mera cuestión conocer y citar a los Padres; es necesario adentrarse en lo hondo del espíritu interior de los Padres para adquirir la 'mente patrística', y tratar a los Padres no como reliquias del pasado, sino como testigos y compañeros nuestros, vivos.

La Iglesia Ortodoxa nunca intentó definir exactamente quiénes son los Padres, ni mucho menos clasificarles en orden de importancia. Pero sí les reverencia con honor particular a los escritores del siglo IV, y ante todo a los tres que llevan título de 'los Tres Grandes Jerarcas': Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno (denominado por los ortodoxos Gregorio el Teólogo), y Juan Crisóstomo. Para la opinión de los ortodoxos, la 'Edad de los Padres' no acabó en el siglo V, ya que muchos escritores posteriores también son considerados como 'Padres' – Máximo, Juan Damasceno, Teodoro el Studita, Simeón el Nuevo Teólogo, Gregorio Palamás, Marco de Éfeso. Es peligroso, desde luego, representar a 'los Padres' como un círculo cerrado de escritos que pertenecen por completo al pasado; ¿no sería posible que en nuestros propios tiempos se produjera otro Basilio u otro Atanasio? Insistir en que no puede haber más Padres equivale a sugerir que el Espíritu Santo haya abandonado la Iglesia.

(5) *La Liturgia*

La Iglesia Ortodoxa no es tan propensa como la Católica Romana a elaborar y formalizar definiciones dogmáticas. Sin embargo, se equivocaría quien pensara que de nunca haberse proclamado específicamente algún dogma en la Iglesia Ortodoxa, aquello signifique que no sea parte de la Tradición Ortodoxa y que es sólo una opinión privada. Determinadas doctrinas, sin haberse definido nunca, se sostienen no obstante por la Iglesia con inconfundible convicción interna, con unanimidad imperturbable, lo cual conlleva una obligación nada menos vinculante para los creyentes que si se hubiera formulado de modo explícito. 'Algunas cosas se nos transmiten por enseñanzas escritas,' dice

San Basilio, 'y otras las recibimos por medio de la Tradición Apostólica que heredamos en el misterio; ambas tienen la misma fuerza para la devoción.'[1]

Esta Tradición interna 'que heredamos en el misterio' se conserva más que nada en el culto de la Iglesia. *Lex orandi lex credendi*: nuestra fe se expresa en la oración. La Iglesia Ortodoxa preconizó escasa vez definiciones explícitas sobre lo que son la Eucaristía y los demás Sacramentos, sobre el mundo venidero, la Madre de Dios, los santos, y los fieles difuntos: lo que se cree en cuanto a estos temas viene contenido mayormente en las oraciones y los himnos de los oficios, y no son solamente las *palabras* de estos oficios las que forman parte de la Tradición, sino también los diversos *gestos* y *acciones* – la inmersión en las aguas bautismales, los varios ritos de unción con óleo, santiguarse con la señal de la Cruz, etcétera – todos tienen su sentido especial, y todos expresan de manera simbólica o dramática las verdades de la fe.

(6) *El Derecho Canónico*.

Además de las definiciones doctrinales, los Concilios Ecuménicos redactaron *Cánones* que tratan sobre la organización y la disciplina eclesiásticas; otros Cánones también fueron elaborados por concilios locales y por obispos individuales. Teodoro Balsamón, Zonarás, y otros escritores bizantinos recolectaron y recopilaron los Cánones con explicaciones y comentarios adjuntos. El comentario griego de mayor uso en la actualidad, el *Pedalion* ('Timón'), fue editado en 1800, como parte de la obra de aquel infatigable santo, Nicodemo de la Monte Santo.

El Derecho Canónico de la Iglesia Ortodoxa se ha estudiado poco en occidente, por lo tanto los comentaristas occidentales a veces yerran al opinar que la Iglesia Ortodoxa es una organización que prescinde casi completamente de reglamentación externa. Al contrario, la vida de la Ortodoxia es gobernada por muchas reglas, a menudo estrictas y rigurosas. Es obligado confesar, sin embargo, que en la actualidad muchos de los Cánones son difíciles, para no decir imposibles, de implementar, de hecho que han caído en desuso. Cuando se reúna, si es que llega a reunirse, otro concilio general de la Iglesia, una de sus tareas principales seguramente será repasar y clarificar el Derecho Canónico.

Las definiciones doctrinales de los concilios tienen validez absoluta e inmutable, cuyos Cánones como tales no pretenden reclamar, porque las definiciones doctrinales se tratan de verdades eternas, pero los Cánones

1. *Sobre el Espíritu Santo, XXVII* (66).

giran en torno a la vida terrenal de la Iglesia, donde las circunstancias cambian constantemente y las situaciones individuales toman formas infinitamente variadas. Sin embargo, existe un vínculo entre los Cánones y los dogmas de la Iglesia: el Derecho Canónico, sencillamente, procura aplicar el dogma a las situaciones prácticas en la vida cotidiana de cada cristiano. Así, de modo relativo, los Cánones forman parte de la Santa Tradición.

(7) *Iconos*

La Tradición de la Iglesia se expresa no sólo en palabras, ni tampoco sólo por medio de los gestos y acciones empleados en el culto, sino también a través del arte – del perfil y los colores de los Santos Iconos. Un icono es más que una mera imagen religiosa que procura suscitar las emociones indicadas en el que lo contempla; es uno de los medios por los que Dios se nos revela. Mediante los iconos el cristiano ortodoxo obtiene una visión del mundo espiritual. Siendo el icono parte de la Tradición, los iconógrafos no tienen libertad de adaptación e innovación a su antojo; sus obras deben reflejar, en lugar de los sentimientos estéticos del propio artista, el pensar de la Iglesia. Esto no supone que la inspiración artística quede excluída, sino que ha de ejercerse y aplicarse en el marco de determinadas reglas. Es importante que el iconógrafo sea un buen artista, pero resulta más importante todavía que sea un cristiano sincero, que viva el espíritu de la Tradición, que se prepare para el trabajo yendo a la Confesión y a la Comunión.

Ese es el contenido elemental de la Tradición de la Iglesia Ortodoxa, vista desde afuera – Escritura, Concilios, Padres, Liturgia, Cánones, Iconos. No son ingredientes que se deben separar y enfrentar, ya que el Espíritu Santo que se comunica mediante ellos es el mismo, y constituyen en conjunto una totalidad, íntegra y única, en la que cada parte obtiene su sentido a la luz de las demás.

A veces se ha dicho que la causa subyacente de la fragmentación de la cristiandad occidental en el siglo XVI fue la separación entre la teología y el misticismo, entre la liturgia y la devoción personal, que se produjo en las postrimerías del Medioevo. En la Ortodoxia, siempre se procuró evitar semejante división. Toda la verdadera teología ortodoxa es mística; al igual que el misticismo que se escinde de la teología se hace subjetivo y herético, la teología, desligada de la mística, degenera en un escolasticismo árido, haciéndose 'académica' en el sentido peyorativo de la palabra.

La teología, el misticismo, la espiritualidad, la ética, el culto, el arte: no se deben guardar en compartimientos por separado. La doctrina hay que rezarla para entenderla: el teólogo, dice Evagrio, es el que sabe rezar, y el que rece en el espíritu y en la verdad es, en virtud del mero acto, teólogo.[1] Y la doctrina hay que vivirla para poder rezarla: la teología carente de acción, según San Máximo, es la teología de los demonios.[2] El Credo pertenece a los que lo viven. La fe y el amor, la teología y la vida, son indisolubles. En la Divina Liturgia bizantina, la recitación del Credo se inicia con las siguientes palabras: 'Amémonos los unos a los otros, para que con mente unida confesemos Padre, Hijo y Espíritu Santo, Trinidad consubstancial e indivisa.' Expresa, con precisión, la actitud de los ortodoxos en la Tradición. Si no nos amamos unos a otros, no podremos amar a Dios; y si no amamos a Dios, no podremos verdaderamente confesar la fe y penetrar en el espíritu interior de la Tradición, ya que no hay otra manera de conocer a Dios más que amándolo.

1. *Sobre la Oración,* 60 (*P.G. LXXIX*, 1180B)
2. *Carta* 20 (*P.G. XCI*, 601C).

CAPÍTULO 11

Dios y la Humanidad

En Su amor ilimitado, Dios se hizo lo que nosotros somos para que nosotros pudieramos hacernos lo que es Él.

San Irineo (fallecido en 202)

DIOS EN LA TRINIDAD

Nuestro programa social, dice el pensador ruso Feodorov, es el dogma de la Trinidad. Los ortodoxos creen sobrada y apasionadamente que la doctrina de la Santa Trinidad no es un mero tema de teología abstracta, reservado exclusivamente para los sabios instruidos, sino que representa una importancia viva y *práctica* para todo cristiano. La persona humana, según nos enseña la Biblia, está creada a la imagen de Dios, y para los cristianos Dios significa la Trinidad: por lo tanto, solamente a la luz del dogma de la Trinidad podremos entender quiénes somos y qué es lo que quiere Dios que seamos. Nuestras vidas privadas, nuestras relaciones personales, y todos los planes que proyectamos para crear una sociedad cristiana dependen de la doctrina correcta de la Trinidad. 'Hay que elegir entre la Trinidad y el Infierno: no hay otro recurso.'[1] Según lo expresa un escritor anglicano, 'Se resume en esta doctrina todo un nuevo modo de pensar acerca de Dios, de la que se apoderaron los pescadores cuando salieron a convertir el mundo greco-romano. Revolución salvífica en el pensamiento humano.'[2]

Los constituyentes básicos de la doctrina ortodoxa de Dios ya se han indicado en la primera parte de este libro, así que ahora solamente pensamos resumirlos con brevedad:

(1) *Dios es absolutamente trascendente*. 'No existe ni una sola cosa de todo lo creado que goce, ni jamás gozará, de la más mínima comunión con la naturaleza suprema, ni de proximidad a ella.'[3] La Ortodoxia

1. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* p.66.
2. D.J. Chitty, 'The Doctrine of the Holy Trinity told to the Children', en *Sobornost* 4:5 (1961), p.241.
3. Gregorio Palamás, *P.G.* CL, 1176C (citado en la página 62).

salvaguarda esta trascendencia absoluta mediante la aplicación enfática de 'la vía de la negación', de la teología 'apofática'. A la teología positiva o 'catafática' – 'la vía de la afirmación' – siempre hay que ponerle contrapeso correctivo empleando locuciones negativas. Nuestras afirmaciones acerca de Dios – que Él es bondadoso, sabio, justo, etcétera – son ciertos en su medida, pero no son suficientes para describir adecuadamente la naturaleza interior de la divinidad. Estas afirmaciones, dice Juan Damasceno, revelan 'no la naturaleza sino las cosas que existen en torno a la naturaleza.' 'El *hecho* de que Dios existe está claro; pero *qué* es Él en su esencia y naturaleza, eso queda completamente alejado de nuestros conocimientos y entendimientos.'[1]

(2) *Aun siendo absolutamente trascendente, Dios no está escindido del mundo que Él ha creado*. Dios está por encima y más allá de Su creación, pero reside también dentro de ella. Según viene expresado en un rezo ortodoxo de uso muy corriente, Dios está 'presente en todas partes y llena todo'. En la Ortodoxia, pues, se distingue entre la esencia y las energías de Dios, y así se salvaguarda tanto la trascendencia como la inmanencia divina: la esencia de Dios permanece inaccesible, pero Sus energías descienden sobre nosotros. Las energías de Dios, *que son el mismo Dios*, impregnan toda Su creación, y nosotros las experimentamos en forma de la gracia deificadora y la luz divina. Nuestro Dios, ciertamente, es un Dios que Se esconde, pero es a la vez un Dios que actúa – el Dios de la Historia, que interviene directamente en las situaciones concretas.

(3) *Dios es personal, es decir, Trinitario*. Este Dios que actúa no es solamente Dios de energías, sino que es Dios personal. Cuando los seres humanos participan en las energías divinas, no es que se sientan abrumados por un poder vago y anónimo, sino que se encuentran con una persona, cara a cara. Y es más: Dios no es una sola persona, contenido en los confines de Su propio ser, sino una Trinidad de tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de los que cuales cada uno 'mora' en los otros dos, en virtud de un movimiento continuo de amor. Dios no es solamente unidad, sino también unión.

(4) *Nuestro Dios es un Dios Encarnado.* Dios ha descendido a la humanidad, no sólo a través de Sus energías, sino también en Su propia persona. La Segunda Persona de la Trinidad, 'Dios verdadero de Dios

1. *Sobre la Fe Ortodoxa,* 1, 4 (*P.G.* XCIV, 800B, 797B).

verdadero', se hizo humano: 'El Verbo se hizo carne y habitó con nosotros' (*San Juan* 1: 14). No puede haber unión más estrecha que ésta entre Dios y Su creación. Dios mismo se hizo una de Sus criaturas.[1]

A los que se hayan formado en otras tradiciones a veces les cuesta trabajo aceptar el énfasis que ponen los ortodoxos en la teología apofática y en la distinción entre la esencia y las energías; separando estos dos puntos, la doctrina de los ortodoxos acerca de Dios concuerda con la de la gran mayoría de los que se llaman cristianos: los no-calcedonianos y los luteranos, los adherentes a la Iglesia del Este y los católicos romanos, calvinistas, anglicanos y ortodoxos: todos iguales reverencian a un solo Dios en Tres Personas, y confiesan a Cristo como Hijo Encarnado de Dios.[2]

Sin embargo, se nos presenta un punto de la doctrina de Dios en Trinidad en la que parecen diferir los de oriente y occidente: el *Filioque*. Ya hemos visto qué papel más decisivo jugó este vocablo solitario en la desdichada fragmentación de la cristiandad. Mas dado que el *Filioque* tiene importancia histórica, ¿qué importancia se le puede atribuir desde una perspectiva teológica? Son muchos – inclusive cantidad importante de ortodoxos – los que hoy en día piensan que es una disputa de índole técnica y oscura, y están dispuestos a descartarlo por considerarlo desatinado. Desde el punto de vista de la teología ortodoxa tradicional, no se puede replicar más que de una manera: técnico y oscuro sí que lo es, sin lugar a dudas, como casi todas las cuestiones de la teología trinitaria; pero no es de ningún modo desatinado. Puesto que la creencia en la Trinidad reside en el corazón de la fe cristiana, una pequeña diferencia de la teología Trinitaria puede repercutir en todos los aspectos de la vida y el pensamiento cristianos. Procuremos, pues, profundizar más en el grano de la polémica sobre el *Filioque*.

Una esencia en tres personas. Dios es uno y Dios es trino: la Santa Trinidad es un misterio de unidad en la diversidad, y de diversidad en la unidad. Padre, Hijo y Espíritu son 'uno en esencia' (*homoousios*), pero

1. Para los primeros dos puntos de estos cuatro, véanse las páginas 57-63; para los temas tercero y cuarto, véanse las páginas 17-26.
2. Durante los últimos cien años, bajo el influjo del 'Modernismo', muchos protestantes se diría que abandonaron las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación. Por eso, cuando aludo a los calvinistas, luteranos y anglicanos, me refiero a los que siguen observando los formularios protestantes clásicos del siglo XVI.

cada uno se diferencia de los otros dos por características personales. 'Lo divino es indiviso en sus divisiones,'[1] porque las personas son 'unidas sin ser confundidas, distintas sin ser divididas';[2] 'tanto la distinción como la unión, parecen paradójicas'.[3]

La característica distintiva de la primera persona de la Trinidad es su Paternidad: Él es no engendrado, se origina a Sí mismo, proviene de Sí mismo, y no de alguna otra persona. La característica distintiva de la segunda persona es la Filiación: aunque es igual al Padre y coeterno con Él, fue engendrado, no prescinde de fuente y origen, sino que se origina en el Padre y brota de Él, es engendrado por Él y nace de Él desde toda la eternidad – 'antes de todos los siglos', como dice el Credo. La característica de la tercera persona es la Procesión: al igual que el Hijo, se origina en el Padre y brota de Él; pero tiene relación con el Padre distinta a la del Hijo, porque Él no es engendrado desde toda la eternidad sino que *procede* del Padre.

En este punto, precisamente, es donde parece haber un desacuerdo entre el enfoque occidental de la Trinidad y el oriental. Según la teología católica romana – como la expresan por ejemplo San Agustín de Hippo (360-430) o el Concilio de Florencia (1438-9) – el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo (*Filioque*). Esta doctrina se conoce como la de la 'Doble Procesión' del Espíritu. Ahora bien, de vez en cuando los Padres Griegos están dispuestos a afirmar que el Espíritu procede del Padre *a través* del Hijo – lenguaje que hallamos particularmente en la obra de San Gregorio de Nyssa – o que procede del Padre y *reposa en* el Hijo; pero los cristianos de oriente se negaron casi siempre a decir que el Espíritu procede *del* Hijo.

Pero ¿qué querrá decir el término 'procede'? Como no se entienda esto con propiedad, nada será entendido. La Iglesia cree que Cristo experimentó dos nacimientos, el uno eterno, el otro en una fecha histórica particular: nació del Padre 'antes de todos los siglos', y nació de la Virgen María en tiempos de Herodes, rey de Judea, y de Augusto, Emperador de Roma. Es menester distinguir, asimismo, entre la *procesión eterna* del Espíritu Santo, y la *misión temporal*, cuando el Espíritu fue enviado al mundo: el uno atañe a las relaciones que existen desde toda la eternidad dentro de la Divinidad, el otro concierne la relación de Dios con su creación. Por ende que cuando se dice en occidente que el Espíritu procede del Padre y

1. Gregorio Nacianceno, *Discursos,* XXXI, 14.
2. Juan Damasceno, *Sobre la Fe Ortodoxa*, i, 8 (*P.G.* XCIV, 809A).
3. Gregorio Nacianceno, *Discursos,* XXV, 17.

del Hijo, y cuando dicen los ortodoxos que procede solamente del Padre, ambos partidos se refieren no a las acciones externas de la Trinidad con relación a la creación, sino que a determinadas relaciones eternas dentro de la Divinidad – relaciones que existían antes jamás de que existiera el mundo. Pero los ortodoxos, si bien difieren con los de occidente en lo de la eterna procesión del Espíritu, están de acuerdo con ellos en que, cuando de la misión del Espíritu al mundo se trata, es enviado por el Hijo, y es efectivamente 'el Espíritu del Hijo'.

La postura ortodoxa deriva de *San Juan* 15:26, donde dice Cristo: 'Cuando venga el Consolador, que *yo os enviaré* del Padre, el Espíritu de la verdad, que *procede del Padre* – Él testificará de mí.' Cristo envía el Espíritu, pero el Espíritu procede del Padre: así es la enseñanza de la Biblia, y así es la creencia de los ortodoxos. Lo que no enseñan los ortodoxos, y lo que no viene dicho explícitamente en la Biblia, es que el Espíritu proceda del Hijo.

Procesión eterna del Padre y del Hijo: esa es la postura occidental. Procesión eterna del Espíritu del Padre solamente, y misión temporal del Hijo: esa fue la postura que sostuvo San Fotio contra occidente. Pero los escritores bizantinos de los siglos XIII y XIV – de los que destacamos a Gregorio de Chipre, Patriarca de Constantinopla de 1283 a 1289, y Gregorio Palamás – ampliaron los temas tratados por Fotio, con motivo de cerrar la brecha que separaba oriente de occidente. Estuvieron dispuestos a admitir no sólo la misión temporal sino una *manifestación eterna* del Espíritu Santo por el Hijo. Si bien Fotio habló nada más de una relación temporal entre el Hijo y el Espíritu, ellos admitieron una relación eterna. Sin embargo, en cuanto a lo esencial del tema los dos Gregorios concordaban con Fotio: el Espíritu es manifestado por el Hijo, pero no procede del Hijo. El Espíritu deriva Su ser eterno, Su identidad personal, no del Hijo sino del Padre únicamente. El Padre es única fuente, origen y causa de la Divinidad.

Esbozamos, pues, las posturas que adoptaron sendos partidos. Examinemos ahora las objeciones que opusieron los ortodoxos a la doctrina occidental de la Doble Procesión. Entre los ortodoxos de la actualidad, se suele abordar el tema de dos modos un poco distintos. Los 'halcones', es decir los que adoptan actitudes más estrictas sobre el tema del *Filioque*, siguen el surco de Fotio y de Marco de Éfeso al considerar la doctrina de la Doble Procesión como herejía que tergiversa de modo fatal la doctrina occidental de Dios como Trinidad. Vladimir Lossky, exponente principal de esta actitud más estricta en nuestros tiempos, se

explaya todavía más que esto, al argüir que el desequilibrio en la doctrina occidental de la Trinidad produce otro desequilibrio en la doctrina de la Iglesia; a su modo de ver, el *Filioque* está estrechamente vinculado con la insistencia de los católicos romanos en los derechos papales. Sin embargo, entre los teólogos ortodoxos modernos se hallan también 'palomas' que abogan por abordar el problema con mayor indulgencia. Deploran la intercalación del *Filioque* en el texto del Credo, por haber sido decisión unilateral de los occidentales, pero no piensan que la doctrina latina de la Doble Procesión sea herética en sí. Según el argumento de ellos, la doctrina es algo confusa en la forma en la que viene expresada, y es capaz de extraviar a los demás, pero sí se puede interpretar de manera ortodoxa; por lo tanto, se puede aceptar como *theologoumenon*, como opinión teológica, pero no como dogma.

Según el grupo más estricto de pensadores ortodoxos, el *Filioque* nos arrastra o bien al diteismo o al semi-sabelianismo.[1] Si tanto el Hijo como el Padre son una *arche*, principio o fuente de la Divinidad, se preguntan los del grupo más estricto ¿no será que en la Trinidad existen dos fuentes independientes, dos principios separados y aparte? Está claro que no puede ser así la opinión latina, ya que equivaldría a la creencia en dos Dioses, cosa que no propuso jamás cristiano alguno, ni de occidente ni de oriente. Total que incluso los del Concilio de Florencia, siguiéndole a Agustín, precisaron con mucha atención que el Espíritu procede del Padre y del Hijo *tamquam ab uno principio*, 'como si de un solo principio'.

Sin embargo, según la opinión del grupo ortodoxo más estricto, al intentar eludir de este modo el cargo del diteismo, los occidentales incurren en otras objeciones igual de graves. Al esquivar una herejía, los occidentales se desvían y caen en otra – evitan el diteismo, pero se funden y confunden las personas del Padre y del Hijo. Los teólogos ortodoxos sostienen la 'monarquía' del Padre dentro de la Trinidad: solamente Él es el *arche*, fuente y origen de la existencia dentro de la Divinidad. Pero en la teología occidental se le asigna esta característica, distintiva del Padre, al Hijo también, fundiendo así a dos personas en una: y ¿qué es eso, si no 'Sabelio renacido, o mejor dicho un monstruo semi-sabeliano', según lo expresa San Fotio?[2]

Examinemos más de cerca el cargo del semi-sabelianismo. Según les parece a muchos ortodoxos, en la teología trinitaria, la doctrina de la

1. Sabelio, hereje del siglo II, consideraba al Padre, Hijo y Espíritu Santo no como tres personas distintas, sino como 'modalidades' o 'aspectos' distintos de la divinidad.
2. *P.G.* CII, 289B.

Doble Procesión perjudica el equilibrio interno que debe haber entre las tres personas distintivas y la esencia que comparten. ¿Qué es lo que aúna a la Trinidad? Los capadocios, sucedidos por los teólogos ortodoxos posteriores, replican que no hay más que un Dios porque no hay más que un Padre. Las otras dos personas se originan en el Padre y se definen por su relación con Él. Como fuente única del ser dentro de la Trinidad, el Padre viene a constituir el principio y el fondo de la unidad de la Divinidad entera. Pero una vez que en occidente se le considere al Hijo como fuente del Espíritu, al igual que el Padre, el principio de la unidad se ubicará ya no en la *persona* del Padre, sino en la *esencia* compartida por las tres personas. De modo que, según lo perciben muchos ortodoxos, las personas llegan a ser eclipsadas en la teología latina por la esencia o substancia común.

Ahora, según los del grupo ortodoxo estricto, esto lleva a que se despersonalize la doctrina latina de la divinidad. Se Le concibe a Dios no en términos concretos o personales sino que como una esencia en la que se diferencian varias relaciones. Aquel estilo de pensar acerca de Dios alcanza su pleno desarrollo en la obra de Santo Tomás de Aquino, quien llega incluso a identificar a las personas con las relaciones: *personae sunt ipsae relationes*.[1] A muchos pensadores ortodoxos, esto les parece una concepción muy menguada de lo que es la personalidad. Las relaciones, dirían ellos, no son las *personas*, sino que las *características personales* del Padre, Hijo y Espíritu Santo; y (según lo expresa Gregorio Palamás) 'las características personales no constituyen a la persona, sino que la caracterizan.'[2] Si bien las relaciones designan a las personas, de ninguna manera dejan exhausto el misterio de cada una.

Al enfatizar tanto la esencia a costa de las personas, poco falta para que la teología escolástica latina convierta a Dios en idea abstracta. Se Le convierte en ser impersonal y remoto, cuya existencia hay que probarla a fuerza de argumentaciones metafísicas – el Dios de los filósofos, más que el Dios de Abraham, Isaac, y Jacob. En la Ortodoxia, sin embargo, no se han molestado los teólogos por buscar pruebas filosóficas de la existencia de Dios: lo importante no es que entablemos debates sobre la divinidad, sino que tengamos un encuentro en vivo y en directo con un Dios concreto y personal.

He aquí, entonces, algunos de los motivos por los que los ortodoxos

1.*Summa Theologica,* 1, pregunta 40, artículo 2.

2. Véase John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamás,* pp.214-5.

consideran peligroso y herético al *Filioque.* El Filioquismo confunde a las personas, y destroza el buen equilibrio entre la unidad y la diversidad de la Divinidad. Se insiste demasiado en la unidad de la divinidad a costa de Su tripartición; se Le concibe a Dios en términos de esencia abstracta, en demasía, y no en términos de personalidad específica.

Y es más, el grupo de ortodoxos más estrictos piensan que como consecuencia del *Filioque*, el Espíritu Santo en el pensamiento occidental ha sido subordinado al Hijo – cuando no en la teoría, en la práctica sí. En occidente no se le presta atención suficiente al trabajo del Espíritu en el mundo, en la Iglesia, y en la vida cotidiana de cada persona.

Los comentaristas ortodoxos también arguyen que estas dos consecuencias del *Filioque* – la subordinación del Espíritu Santo, y una insistencia excesiva en la unidad de Dios – contribuyeron al desvío de la doctrina católica romana de la Iglesia. Al no atender lo suficiente el papel del Espíritu, en occidente se realzó demasiado a la Iglesia como institución de este mundo, gobernada en términos de poder y jurisdicción terrestres. Y al igual que en la doctrina occidental de Dios se enfatizó la unidad a costa de la diversidad, en la concepción occidental de la Iglesia asimismo predomina la unidad sobre la diversidad, por lo que se produce una centralización excesiva y se insiste demasiado en la autoridad papal.

Hemos esbozado, pues, las actitudes de los 'halcones' ortodoxos. Pero existen también 'palomas' ortodoxas que tienen ciertas reservas acerca de esta crítica del *Filioque*. En primer lugar, los lazos tan estrechos que se han detectado entre la doctrina de la Doble Procesión y la doctrina de la Iglesia se han trazado solamente en este siglo. Los escritores anti-latinos del período bizantino no afirman ninguna conexión entre las dos cosas. Si existe ligazón tan íntegra y evidente entre el *Filioque* y los derechos papales, ¿cómo es que tardaron tanto en reconocerlo los ortodoxos?

En segundo lugar, no es válido aseverar de manera absoluta y terminante que el principio de la unidad divina para los ortodoxos es personal y para los católicos romanos no; tanto los del occidente latino como los del oriente griego sostienen la doctrina de la 'monarquía' del Padre. Es algo complicado. Al afirmar que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, Agustín calificó la afirmación con mucho cuidado, insistiendo que si bien el Espíritu procede del Hijo, no lo hace de la misma manera de la que procede del Padre. Son dos modos de procedencia, distintos. El Espíritu procede del Padre *principaliter*, 'principalmente' o 'principialmente', dice Agustín; en cambio, procede del Hijo solamente *per donum patris*,

'por don del Padre'. Es decir que la procedencia del Espíritu del Hijo es específicamente algo que el mismo Padre Le confiere a Su Hijo. Así como el Hijo recibe todos Sus dones por donación del Padre, también es el Padre el que Le dona del poder de 'espirar' o 'exhalar' el Espíritu.

De manera que tanto para Agustín como para los capadocios el Padre sigue siendo 'manantial de la divinidad', única fuente y origen fundamental dentro de la Trinidad. En conclusión la enseñanza agustina de que el Espíritu procede del Padre y del Hijo – calificado de modo tal que procede del Hijo no 'principialmente' sino 'por don del Padre' – no difiere tanto de la opinión de Gregorio de Nyssa, en la que el Espíritu procede del Padre a través del Hijo. Cuando el Concilio de Florencia respaldó la doctrina agustina de la Doble Procedencia, recalcó reiterada y explícitamente que la espiración del Espíritu es conferida al Hijo por Dios Padre. El contraste, pues, entre la teología ortodoxa y la romana en cuanto a la 'monarquía' del Padre no es tan escueto como lo puede parecer a primera vista.

En tercer lugar, no se debe insistir demasiado en la afirmación que los occidentales despersonalizaron a la Trinidad, y que resaltaron excesivamente la unidad esencial a costa de la diversidad de personas. Sin lugar a dudas, como consecuencia del escolasticismo decadente que vino a prevalecer en el medioevo postrero y en los siglos más recientes, los hay en occidente quienes tratan la Trinidad de manera abstracta y esquemática. Cabe también admitir que en la época patrística primitiva se destaca una tendencia general entre los latinos occidentales de partir de la unidad de la esencia divina y, de ahí, desenvolverse hacia la trinidad de las personas, a diferencia de los griegos orientales quienes despliegan sus argumentos en sentido contrario, desde la trinidad de las personas hacia la unidad esencial. Mas estamos hablando a nivel de tendencias generales, y no de perspectivas diametralmente opuestas e irreconciliables, ni tampoco de herejías específicas. Si de extremar se trata, el enfoque occidental lleva al modalismo y al Sabelianismo, lo mismo que el enfoque oriental nos arrastra al triteismo, es decir a la noción de 'tres dioses'. Sin embargo, los pensadores más destacados y representativos, tanto de oriente como de occidente, no extremaron sus posturas. Sería falso alegar que Agustín descuida el carácter personal de la Trinidad, por mucho que vacile en aplicar el vocablo *persona* a Dios; sin lugar a dudas, hubo teólogos en el occidente medieval, así como Ricardo de St. Victor (fallecido en 1173), quienes afirmaron una doctrina 'social' de la Trinidad, elaborada en términos del amor personal y recíproco.

Por todas estas razones, existe hoy día una escuela de teólogos ortodoxos quienes creen que la divergencia entre oriente y occidente acerca del *Filioque*, por muy importante que sea, no es tan fundamental como lo mantienen Lossky y sus discípulos de él. El concepto católico romano de la persona y de la obra del Espíritu Santo, según las conclusiones de este segundo grupo de teólogos ortodoxos, no difiere básicamente del de los cristianos orientales. De ahí que se da la esperanza de que, mediante los diálogos actuales entre ortodoxos y católicos romanos, se llegará por fin a un acuerdo sobre este tema tan espinoso.

LA PERSONA HUMANA: NUESTRA CREACIÓN, NUESTRA VOCACIÓN, NUESTRO MALOGRO

'Nos has hecho para Tí, y nuestros corazones permanecen inquietos hasta que no reposen en Tí.'[1] Los seres humanos fueron creados como compañeros de Dios; esa es la afirmación básica y primaria de la doctrina cristiana de la persona humana. Pero los humanos, creados compañeros de Dios, en todas partes rechazan aquella compañía; he aquí el segundo fenómeno que tiene en cuenta toda la antropología cristiana. Los humanos fueron creados compañeros de Dios: según lo expresa la Iglesia, Dios creó a Adán a Su imagen y semejanza y le puso en el Paraíso.[2] Los humanos en todas partes rechazan aquella compañía: según lo expresa la Iglesia, Adán cayó, y su caída – su 'pecado original' – afectó a toda la humanidad.

La Creación de la Persona Humana. 'Después dijo Dios, "Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra propia semejanza...' (*Génesis* 1:26). Dios emplea el plural cuando habla: '*Hagamos* al hombre.' La creación de la persona humana, según afirman los Padres Griegos reiteradamente, fue un acto de todas las tres personas de la Trinidad a la vez, por lo cual la imagen y semejanza de Dios debe siempre entenderse como imagen y semejanza *Trinitaria*: punto de importancia esencial.

Imagen y semejanza. Según la mayoría de los Padres Griegos, los términos *imagen* y *semejanza* no significan exactamente lo mismo. 'La

1. Agustín, *Confesiones,* I, i.
2. Los primeros capítulos del libro de *Génesis,* claro está, tratan varias verdades *religiosas,* y no se deben interpretar como historia literal. Los Padres Griegos anticiparon por quince siglos a la crítica bíblica moderna, interpretando las historias de la Creación y el Paraíso como simbólicas en vez de literales.

expresión *según la imagen,*' escribe Juan Damasceno, 'significa libertad y racionalidad, y la expresión *según la semejanza* significa asimilarse a Dios a través de la virtud.'[1] La imagen, en griego el *ikon*, de Dios se refiere a nuestro albedrío humano, nuestra razón, nuestro sentido de responsabilidad moral – en suma, abarca todo lo que nos distingue de la creación animal y hace que cada uno de nosotros sea una persona. Pero la imagen significa también más. Quiere decir que somos progenie de Dios, 'de su linaje' (*Hechos* 17: 28), parientes Suyos; significa que entre Él y nosotros hay punto de contacto y similitud. El abismo que se extiende entre el Creador y las criaturas no es infranqueable, ya que al estar hechos a la imagen de Dios podemos conocer a Dios y entrar en comunión con Él. Y si nos aprovechamos de esta facultad de comunión con Dios, nos 'asemejaremos' a Dios, obtendremos semejanza divina; según lo expresa Juan Damasceno, 'nos asimilaremos a Dios a través de la virtud.' Obtener la semejanza es ser deificado, convertirse en un 'segundo dios', un 'dios por fuerza de la gracia'. 'Yo dije, "Dioses sois, todos vosotros, hijos del Altísimo." (*Salmos* 31: 6).

La imagen denota los poderes de los que Dios nos ha dotado a cada uno, desde el primer momento de nuestra existencia; en cambio, la semejanza no es un don poseído desde el principio, sino una meta a la que debemos apuntar, cosa que solamente se puede ir adquiriendo de modo gradual. Por muy pecaminosos que seamos, nunca perdemos la imagen; pero la semejanza depende de nuestra voluntad moral, de nuestra 'virtud', y por lo tanto es destrozada por el pecado.

Por ende los seres humanos, recién creados, eran perfectos, más bien en el sentido potencial que actual. Dotados de la imagen ya desde el principio, fueron llamados a adquirir la semejanza por sus propios esfuerzos (asistidos, claro está, por la gracia de Dios). Adán originó en estado de inocencia y sencillez. 'Era niño, al no haberse perfeccionado todavía su entendimiento,' escribe Irineo. 'Fue necesario que creciese y así alcanzase su perfección.'[2] Dios le orientó a Adán en la vía indicada, pero Adán tenía enfrente suyo todo un largo camino a recorrer antes de alcanzar su meta final.

Esta imagen de Adán antes de la caída es algo distinta a la que propuso Agustín y que fue generalmente aceptada en occidente desde entonces. Según Agustín, los seres humanos en el Paraíso fueron dotados desde el

1. *Sobre la Fe Ortodoxa,* 11, 12 (*P.G.* XCIV, 920B).
2. *Demostración de la Prédica Apostólica,* 12.

principio con plena sabiduría y conocimiento: su perfección fue actual y no potencial. La concepción más dinámica expuesta por Irineo concuerda mejor con las teorías modernas de la evolución y no la concepción más estática de Agustín; pero es de notar que los dos hablaban en capacidad de teólogos, y no de científicos, por lo que en ninguno de los dos casos se puede decir que la veracidad de sus opiniones depende de tal o cual hipótesis científica.

En occidente muchas veces se suele identificar la imagen de Dios con el alma humana o con el intelecto. Si bien muchos ortodoxos hicieron la misma identificación, otros dirían que puesto que la persona humana es una entidad sola e íntegra, la imagen de Dios incluye la persona entera, es decir cuerpo y alma. 'Cuando se dice que Dios creó la humanidad a Su imagen y semejanza,' escribe Miguel Choniates (fallecido c.1222), 'el vocablo humanidad no se refiere ni al alma solamente ni al cuerpo solamente, sino a los dos juntos.'[1] El hecho de que los seres humanos tenemos cuerpo, arguía Gregorio Palamás, no nos hace inferiores a los ángeles, sino todo lo contrario, nos hace superiores. Cierto es que los ángeles son espíritu 'puro', mientras que la naturaleza humana es 'una mezcla' – de lo material con lo intelectual; pero eso quiere decir que nuestra naturaleza humana es más completa que la angélica, y que viene dotada de mayor riqueza de potencialidades. La persona humana es un microcosmos, puente y punto de encuentro de toda la creación de Dios.

El pensamiento religioso ortodoxo pone sumo énfasis en la imagen de Dios dentro de la persona humana. Cada uno de nosotros es 'teología viviente', y porque somos icono de Dios, hallaremos a Dios mirando en nuestros propios corazones, 'volviéndonos dentro de nosotros mismos': 'El reino de Dios está dentro de vosotros' (*Lucas* 17: 21). 'Conoceros a vosotros mismos,' dijo San Antonio de Egipto. '... El que se conoce a sí mismo, conoce a Dios.'[2] 'Si eres puro,' escribió San Isaac el Sirio (postrimerías del siglo VII), 'el cielo está dentro de tí; verás dentro de tí a los ángeles y al Señor de los ángeles.'[3] Y se dice de San Pacomio: 'En la pureza de su corazón discernió al Dios invisible como en un espejo.'[4]

Siendo icono de Dios, todo miembro de la raza humana, bien sea mujer u hombre, e inclusive el más pecaminoso, tiene valor infinito

1. *P.G.* CL, 1361C.
2. *Carta* 3 (o 6 en las colecciones griegas y latinas).
3. Citado en P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p.88.
4. *Primera Vida Griega*, 22.

ante Dios. 'Cuando ves a tu hermano o tu hermana,' dijo Clemente de Alejandría, 'ves a Dios.'[1] Evagrio enseñaba: ' Después de Dios, debemos estimar a todos como a Dios mismo.'[2] El respeto a todo ser humano se manifiesta de modo observable en el culto ortodoxo, en el momento en que el sacerdote inciensa no sólo los iconos sino también los fieles congregados, saludando así la imagen de Dios en cada persona. 'El mejor icono de Dios es la persona humana.'[3]

La gracia y el albedrío. Como ya vimos, el hecho de que la persona humana esté creada a la imagen de Dios significa entre otras cosas que tenemos libre albedrío. Dios quiere que seamos hijas e hijos, no esclavos. La Iglesia Ortodoxa rechaza toda doctrina de la gracia que parezca infringir el albedrío humano. Para describir la relación que existe entre la gracia de Dios y el albedrío humano, los ortodoxos se sirven del término 'colaboración' o 'sinergía' (*synergeia*); según San Pablo: 'Nosotros somos los colaboradores (*synergoi*) de Dios' (I *Corintios* 3:9). Si queremos conseguir plena comunión con Dios, no podemos hacerlo sin la ayuda de Dios, pero debemos a la vez aportar nuestra contribución al trabajo común; aunque la obra de Dios tiene importancia inmensurablemente mayor a la nuestra. 'La incorporación de los humanos en Cristo, y nuestra unión con Dios, requieren la colaboración de dos fuerzas desiguales pero igual de necesarias: la gracia divina y la voluntad humana.'[4] Ejemplo supremo de la sinergía fue la Madre de Dios.[5] Desde tiempos de Agustín y de la controversia pelagiana, en occidente se suele discutir todo el tema de la gracia y del albedrío en términos algo distintos; y muchos de los que se han criado en la tradición agustina – los calvinistas en particular – tienen ciertas sospechas acerca de la idea ortodoxa de la 'sinergía'; ¿no será eso atribuir demasiada importancia al albedrío humano, y disminuir la importancia de Dios? Sin embargo, en realidad la enseñanza ortodoxa es bastante clara y sencilla. 'He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa' (*Apocalipsis* 3:20). Dios llama, pero espera a que nosotros le abramos la puerta – no la echa abajo para poder entrar. La gracia de Dios invita a todos, pero no fuerza a nadie. Según lo dice Juan Crisostomo, 'Dios nunca atrae a la gente

1. *Stromateis* I, XIX (94, 5).
2. *Sobre la Oración,* 123 (*P.G.* LXXIX, 1193C).
3. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* p.218.
4. Un monje de la Iglesia oriental, *La Espiritualidad Ortodoxa,* p.23.
5. Véase más abajo en la página 233.

por fuerza o violencia. Desea que todos sean salvados, pero no fuerza a ninguno.'[1] 'Es de Dios otorgar Su gracia,' dice San Cirilio de Jerusalén (fallecido en 386); 'lo vuestro es aceptar esa gracia y guardarla bien.'[2] Pero no debemos imaginarnos que cuando una persona acepte y guarde la gracia de Dios, se gane el 'mérito'. Los dones de Dios son siempre dones gratuitos, y nosotros los humanos no tenemos derecho a presentarle demandas a nuestro Creador. Pero si bien la salvación no la podemos 'merecer', debemos desde luego obrar por ella, eso sí, ya que 'si la fe no tiene obras está muerta en sí misma' (*Carta de Santiago* 2: 17).

La caída: el pecado original. Dios le dio a Adán el albedrío – el poder de discernir entre el bien y el mal – de hecho que le tocaba a Adán o bien aceptar la vocación que tenía delante, o rechazarla. La rechazó. En vez de continuar por el camino que Dios le había señalado, se desvió y desobedeció a Dios. La caída de Adán consistió esencialmente en el acto de desobediencia a la voluntad de Dios; opuso su propia voluntad a la voluntad divina, de modo que por su propio acto se separó de Dios. Como consecuencia de esto, aparece una nueva modalidad de existencia en la tierra – la de la enfermedad y la muerte. Al apartarse de Dios, inmortalidad y vida, los humanos abrazan un estado de existencia que es contrario a la naturaleza, y esta condición antinatural les arrastra inevitablemente a la desintegración de su ser, gradualmente, acabando en la muerte física. Las secuelas de la desobediencia de Adán alcanzan a todos sus descendientes. Somos miembros los unos de los otros, San Pablo nos lo repite con persistencia, y cuando es afligido uno de los miembros sufre todo el cuerpo. En virtud de esta misteriosa unidad de la raza humana, no sólo Adán sino la humanidad entera fue sometida a la mortalidad. Y no creamos que la desintegración que procede de la caída fue solamente física. Escindidos de Dios, Adán y sus descendientes pasan bajo el dominio del pecado y del demonio. Cada ser humano nuevo que nazca entra en un mundo donde prevalece el pecado en todas partes, un mundo donde es fácil hacer el mal y difícil hacer el bien. Nuestra voluntad se ve debilitada y enervada por lo que los griegos designan 'el deseo' y los latinos 'la concupiscencia'. Son fuerzas a las que todos estamos sujetos, los efectos espirituales del pecado original.

Hasta este punto existe el acuerdo, y un acuerdo bastante estrecho, entre la Ortodoxia, el Catolicismo Romano y el Protestantismo clásico;

1. *Sermón sobre las palabras 'Saulo, Saulo ...'*, 6 (*P.G.* LI, 144).
2. *Oraciones Catequéticas* 1, 4.

pero de aquí adelante, van divergiendo los de oriente y occidente. Los ortodoxos, al tener un concepto menos exaltado de lo que fue el estado humano antes de la caída, concibe asimismo de modo menos severo las secuelas de la caída. Adán cayó, no desde la excelsa altura del conocimiento y la perfección, sino de un estado de sencillez inmadura; por lo cual, no se le debe juzgar con severidad excesiva por haber errado. Cierto es que como consecuencia de la caída quedó tan oscurecida la mente humana, y tan perjudicada su voluntad, que los seres humanos ya no podían albergar esperanzas de acceder a la semejanza de Dios. Los ortodoxos, sin embargo, no mantienen que la caída les privó completamente a los humanos de la gracia de Dios, aunque sí dirían que tras la caída la gracia ejerce su influjo en los hombres desde fuera, y ya no desde dentro. Los ortodoxos no afirman, como lo afirmó Calvin, que tras la caída los humanos quedaron totalmente depravados e incapaces de tener buenos deseos. Les es imposible aceptar lo que dijo Agustín al escribir que los humanos se encuentran bajo la 'dura necesidad' de pecar, y que 'la naturaleza humana fue rendida por el error en el que cayó, *de hecho que vino a carecer de libertad*.'[1] La imagen de Dios es distorsionada por el pecado, pero nunca es destrozada; según la letra de un himno que cantan los ortodoxos en el Oficio de los Funerales: 'Soy la imagen de Tu gloria indecible, aunque llevo las llagas del pecado.' Y puesto que conservamos en nuestros adentros la imagen de Dios, conservamos asimismo el albedrío, aunque su alcance es restringido por el pecado. Incluso después de la caída, Dios 'no les quita a los humanos el poder de la voluntad – voluntad de obedecer o de desobedecerlo a Él.'[2] Fieles a la idea de la sinergia, los ortodoxos repudian toda interpretación de la caída que excluya la libertad humana.

La mayoría de los teólogos ortodoxos rechazan la idea de la 'culpabilidad original', propuesta por Agustín y todavía aceptada (aunque de forma mitigada) por la Iglesia Católica Romana. Los humanos (suelen enseñar los ortodoxos) heredan automáticamente la corrupción y la mortalidad de Adán, pero no su culpabilidad: solamente son culpables a medida que por su propio albedrío imiten a Adán. Antiguamente muchos cristianos de occidente creían que cualquier acto cometido por una persona en el estado caído, no redimido, estaba viciado de raíz por la culpabilidad original y no podría de ningún modo complacer a Dios: 'Las

1. *Sobre la perfección de la virtud del hombre,* IV (9).
2. Dositeo, *Confesión,* Decreto III. Compárese el Decreto XIV.

obras cumplidas antes de la Justificación,' proclama el decimotercero de los Treintainueve Artículos de la Iglesia Anglicana, '...no le complacen a Dios ... sino que comparten la naturaleza del pecado.' Los ortodoxos no se podrían persuadir a decir cosa semejante. Los ortodoxos nunca mantuvieron (como lo hicieron Agustín y muchos otros de occidente) que a los niños sin bautizar, por estar manchados de la culpabilidad original, el Dios justo les consigna a las llamas eternas del infierno.[1] La imagen ortodoxa de la humanidad caída es mucho menos sombría que la de los agustinos o los calvinistas.

Mas aunque sostengan los ortodoxos que los humanos tras la caída todavía poseen su albedrío y siguen siendo capaces de actuar bien, sí que concuerdan con los de occidente en pensar que el pecado humano erige entre Dios y la humanidad una barrera, que la humanidad será siempre incapaz de derribar por sus propios esfuerzos. El pecado bloqueó la vía de unión con Dios. Como nosotros no teníamos acceso a Dios, Él vino a nosotros.

JESUCRISTO

La Encarnación fue un acto de la filantropía de Dios, es decir de Su tierno amor por la humanidad. Varios escritores de oriente, al enfocar a la Encarnación con esta perspectiva, han argüído que aun si jamás se hubiera producido la caída del hombre, Dios se hubiera hecho humano por Su amor a la humanidad: la Encarnación hay que entenderla como parte del propósito eterno de Dios, y no simplemente como una respuesta a la caída. Así fue la opinión propuesta por Máximo el Confesor y por Isaac el Sirio; así a la vez ha sido la opinión de varios escritores de occidente, de los que destacamos a Duns Scotus (1265-1308).

Pero al haber caído la raza humana, además de ser un acto de amor,

1. Cuando trata la caída, Santo Tomás de Aquino sigue en gran parte las enseñanzas de Agustín, conservando particularmente la idea de la culpabilidad original; mas en cuanto a los infantes sin bautizar, mantiene que no son enviados al Infierno sino que al Limbo – opinión que ahora suele aceptarse por los teólogos católicos romanos en general. Según mis investigaciones, los escritores ortodoxos no hacen uso del concepto del Limbo.

Es de notar que de vez en cuando se hallan actitudes agustinas acerca de la caída en la literatura teológica ortodoxa; pero suele ser como consecuencia del influjo occidental. *La Confesión Ortodoxa* de Pedro de Moghila, por ejemplo, como era de esperar, evidencia fuertes tendencias agustinas; en cambio, la Confesión de Dositeo está libre de contenidos agustinos.

la Encarnación fue un acto de salvación. Al aunar la humanidad y la divinidad en Su propia persona, Jesucristo abrió de nuevo la vía de unión con Dios. En Su propia persona, Jesucristo demostró cómo es la verdadera 'semejanza de Dios', y por medio de Su sacrificio redentor y vencedor, puso de nuevo a nuestro alcance aquella semejanza. Cristo, el segundo Adán, vino a la tierra y contrarrestó los efectos de la desobediencia del primer Adán.

Los constituyentes esenciales de la doctrina cristológica de los ortodoxos ya se esbozaron en el capítulo 2: Dios verdadero y hombre verdadero, una persona en dos naturalezas, sin separación y sin confusión: una sola persona, mas dotada de dos voluntades y de dos energías.

Dios verdadero y hombre verdadero; según lo expresa el Obispo Teofán el Reclusa: 'Detrás del velo de la carne de Cristo, los cristianos divisan a Dios trino y uno.' Sus palabras nos hacen enfrentar el rasgo quizás más llamativo de la actitud ortodoxa para Cristo Encarnado: la sensibilidad, sobrecogedora, a Su *divina gloria*. Hubo dos episodios en la vida de Cristo cuando se manifestó esta Su gloria divina de manera especialmente impresionante: la Transfiguración, momento en el Monte Tabor en el que la luz increada de Su Divinidad brilló visiblemente a través de la carne que Le revestía; y la Resurrección, cuando la tumba reventó bajo la presión de la vida divina, y Cristo volvió triunfante de la muerte. En el culto y la espiritualidad ortodoxos, se les da una importancia trascendente a estos dos sucesos. En el calendario bizantino la Transfiguración se cuenta entre las Doce Grandes Fiestas, y goza de una preeminencia en el año litúrgico de la Iglesia mucho mayor a la que se le suele brindar en occidente; ya vimos, además, cuán céntrico es el lugar que ocupa la luz increada de Tabor en la doctrina ortodoxa de la oración mística. En cuanto a la Resurrección, la vida entera de la Iglesia Ortodoxa rebosa de su espíritu:

> A través de todas las vicisitudes de su historia, la Iglesia griega ha logrado conservar algo del espíritu mismo de la época primera del cristianismo. Su liturgia contiene todavía aquel elemento de pura alegría, infundida por la Resurrección del Señor, que hallamos tantas veces en los escritos cristianos primitivos.[1]

> El motivo de la Resurrección de Cristo vincula todos los conceptos y realidades teológicos del cristianismo oriental y los une en conjunto armonioso.[2]

1. P. Hammond, *The Waters of Marah*, p.20.
2. O. Rousseau, 'Incarnation et anthropologie en orient et en occident', en *Irenikon*, vol. XXVI (1953). p.373.

Sin embargo, erraría mal quien pensara que la Ortodoxia no es más que el culto a la gloria divina de Cristo, a Su Transfiguración y Resurrección. Por muy intensa que sea la devoción de los ortodoxos a la divina gloria de nuestro Señor, permanecen igualmente sensibles a Su humanidad. Hágase notar, por ejemplo, el amor de los ortodoxos a la Tierra Santa: no existe forma de reverencia más viva que la de los creyentes ortodoxos más piadosos para con los lugares exactos donde Cristo Encarnado vivió como hombre, donde como hombre comió, enseñó, sufrió y murió. Tampoco es cierto que la sensibilidad a la alegría de la Resurrección lleve a que los ortodoxos subestimen la importancia de la Cruz. Las representaciones figurativas de la Crucifixión predominan igual en las iglesias ortodoxas que en las no-ortodoxas, e incluso la veneración a la Cruz es más elaborada en el culto bizantino que en el latino.

Por lo tanto, es menester rechazar por equivocada la afirmación muy corriente de quienes alegan que la devoción de los cristianos orientales se concentra en Cristo Resucitado, y la de los occidentales en Cristo Crucificado. Si se quiere resaltar el contraste, sería más acertado decir que en oriente y en occidente se enfoca la Crucifixión de dos maneras un poco distintas. Donde mejor se observa la actitud ortodoxa hacia la Crucifixión es en los himnos que se cantan el día de Viernes Santo, como por ejemplo el siguiente:

El que se arropa de luz como de un manto,
  Desnudo estuvo en el juicio,
En Sus mejillas recibe cachetadas
  De manos que Él mismo creó.
La multitud rebelde clavó a la Cruz
  Al Señor de la gloria.

El día de Viernes Santo, pues, la Iglesia Ortodoxa contempla no sólo el dolor y el sufrimiento humano de Cristo, sino el contraste entre Su humillación externa y Su gloria interna. Los ortodoxos ven no sólo a la *humanidad atormentada* de Cristo, sino a *Dios atormentado*:

Hoy es tendido en el árbol Aquél
  Que tendió la tierra en medio de las aguas.
Una corona de espinas Le corona a Aquél
  Que es el rey de los ángeles.
Se Le envuelve en púrpura burlesca a Aquél
  Que envuelve en nubes a los cielos.

A través del velo de la carne deshecha y sangrienta de Cristo, los ortodoxos vislumbran todavía el Dios Trino. Hasta Gólgota llega a ser medio de la teofanía; incluso el día de Viernes Santo se oye en la Iglesia el sonido alegre de la Resurrección:

> Alabamos Tu Pasión, O Cristo:
> ¡Muéstranos también Tu gloriosa Resurrección!
>
> Glorifico Tus sufrimientos,
> Elogio Tu entierro y Tu Resurrección,
> Gritando: ¡Señor, gloria a Tí!

La Crucifixión no se separa de la Resurrección, porque ambos constituyen un solo acto íntegro. El Calvario siempre se contempla a la luz del sepulcro vacío; la Cruz es emblema de la victoria. Cuando los ortodoxos piensan en Cristo Crucificado, piensan no sólo en Su sufrimiento y aflicción; piensan también en Cristo Vencedor, Cristo Rey, reinando triunfante desde el Arbol:

> El Señor vino al mundo y moró entre los hombres para que pudiera derrocar la tiranía del Demonio y libertar a los humanos. En el Arbol venció a las fuerzas que Le resistían, cuando el sol se oscureció y la tierra tembló, cuando los sepulcros se abrieron y los cuerpos de santos resucitaron. Por la muerte superó a la muerte, y aniquiló al que tenía el poder de la muerte.[1]

Cristo es nuestro rey vencedor, no *a pesar de* la Crucifixión, sino que *gracias a* ello: 'Le llamo rey, porque Le veo Crucificado.'[2]

Tal es el espíritu en que los cristianos ortodoxos interpretan la muerte de Cristo en la Cruz. Este modo de abordar la Crucifixión tiene, por supuesto, muchos puntos en común con el enfoque de los occidentales del medioevo y de postrimerías del medioevo; mas el enfoque occidental contiene también ciertos elementos que a los ortodoxos les provoca inquietud. En occidente, según lo ven ellos, se tiende a contemplar la Crucifixión en aislamiento, escindiéndola de manera excesivamente tajante de la Resurrección. Como consecuencia, sucede que la visión de Cristo como Dios atormentado viene a reemplazarse en la práctica por la imagen de la humanidad atormentada de Cristo: cuando el fiel occidental medita en la Cruz, con demasiada frecuencia se siente estimulado a compadecerse al nivel emocional con el Hombre de los Dolores, en vez de adorar al rey

1. Citación del Primer Exorcismo antes del Santo Bautismo.
2. Juan Crisóstomo, *Segunda Sermón sobre la Cruz y el Ladrón,* 3 (*P.G.* XLIX, 413).

victorioso y triunfante. Los ortodoxos simpatizan bien con la forma de expresarse del gran himno latino de Venantius Fortunatus (530-609), el *Pange lingua*, que saluda a la Cruz como emblema de la victoria:

Proclama, lengua mía, la batalla gloriosa,
  Proclama el fin de la lucha;
Ahora, sobre la Cruz, nuestro trofeo,
  Que resuene el cántico del triunfo:
Anuncia como Cristo, redentor del mundo,
  Venció el día que fue víctima.

Simpatizan, igualmente, con aquel otro himno de Fortunatus, *Vexilla regis*:

Se cumplen todas las profecías de David
En cantigas proféticas, auténticas y antiguas,
Entre las naciones, dijo, Dios
Ha reinado y triunfado desde el Arbol.

Sin embargo, los ortodoxos se sienten menos cómodos ante las composiciones del medioevo postrero, tales como el *Stabat Mater*:

Angustiada, por Su pueblo y su pecado,
Le ve languidecer victimizado,
  Sangrar atormentado, sangrar y fallecer:
Ve del Señor el Ungido capturado,
Ve su Hijo en la muerte desolado;
  Y oye Sus gemidos y Su grito al perecer.

Resulta significativo el hecho de que de los sesenta versos que componen al *Stabat Mater*, ni uno de ellos se refiere a la Resurrección.

Los ortodoxos, por un lado, contemplan principalmente a Cristo Victorioso; los occidentales del medioevo y del pos-medioevo contemplan principalmente a Cristo Víctima. Los ortodoxos interpretan la Crucifixión principalmente como acto victorioso y triunfante sobre los poderes del mal, en occidente – sobre todo desde tiempos de Anselmo de Cantórbery (?1033-1109) – en cambio, se suele enfocar a la Cruz en términos penales y jurídicos, como acto de reparación o sustitución destinado a propiciar la ira de un Padre indignado.

A pesar de todo, no se debe insistir excesivamente en los contrastes que se acaban de trazar. Los escritores de oriente, tanto como los de

occidente, también emplearon terminología penal y jurídica al hablar de la Crucifixión; y los escritores de occidente, tanto como los de oriente, nunca cesaron de interpretar a los sucesos del Viernes Santo como momentos victoriosos. En occidente, a partir de la década de los 1930, se ha visto avivarse la noción patrística de *Christus Victor*, tanto en la teología como en la espiritualidad y el arte; y los ortodoxos, se sienten muy contentos de que las cosas sigan así.

EL ESPÍRITU SANTO

La actividad entre los humanos y la segunda y tercera personas de la Trinidad es complementaria y recíproca. La obra redentora de Cristo es inseparable de la obra santificadora del Espíritu Santo. El Verbo se encarnó, dice Atanasio, para que nosotros pudiésemos recibir el Espíritu:[1] desde esa perspectiva, el pleno 'objetivo' de la Encarnación fué la misión del Espíritu el día de Pentecostés.

La Iglesia Ortodoxa reconoce desde siempre la fuerte importancia de la obra del Espíritu Santo. Como ya comprobamos, uno de los motivos por los que los ortodoxos se opusieron al *Filioque* es que les parecía tener tendencia a subordinar y menospreciar el Espíritu. San Serafín de Sarov resume brevemente el propósito de la vida cristiana como ni más ni menos que la adquisición del Espíritu Santo, cuando le dice a Motovilov al iniciar la conversación con él:

> La oración, el ayuno, las vigilias, y todas las demás prácticas cristianas, por muy beneficiosas que sean de por sí, desde luego no constituyen la meta de la vida cristiana: son simplemente los medios imprescindibles por los que se consigue aquella meta. Porque la auténtica meta de la vida cristiana es la adquisición del Espíritu Santo de Dios. En cuanto a los ayunos, las vigilias, la oración, las limosnas y los demás buenos actos cometidos en nombre de Cristo constituyen tan sólo los medios de adquisición del Espíritu Santo de Dios. Fíjate bien que solamente los buenos actos hechos a nombre de Cristo producen los frutos del Espíritu.

Según el comentario de Vladimir Lossky, 'Esa definición, por muy simplificada que parezca a primera vista, resume toda la tradición espiritual de la Iglesia Ortodoxa.'[2] Como dijo Teodoro, discípulo de San Pacomio: '¿Qué cosa más grande existe que la posesión del Espíritu Santo?'[3]

1. *Sobre la Encarnación y en contra de los Arianos,* 8 (*P.G.* XXVI, 996C).
2. *The Mystical Theology of the Eastern Church,* p.196.
3. *Primer Vida Griega* de Pacomio, 135.

En el próximo capítulo observaremos la plaza que ocupa el Espíritu en la doctrina ortodoxa de la Iglesia; y en capítulos posteriores se comentará el rol del Espíritu Santo en el culto ortodoxo. En todos los actos sacramentales de la Iglesia, y sobre todo en el punto álgido de la Oración Eucarística, es invocado el Espíritu Santo con gran solemnidad. En sus oraciones privadas al comienzo de cada día, el cristiano ortodoxo se encomienda a la protección del Espíritu al pronunciar el siguiente rezo:

> O Rey celestial, Consolador, Espíritu de la Verdad, que estás presente en todas partes y llenas todo, tesorería de bendiciones y vivificador, ven y mora en nosotros. Límpianos de toda impureza, y, bondadoso, salva nuestras almas.[1]

'PARTICIPANTES DE LA NATURALEZA DIVINA'

La meta de la vida cristiana, descrita por San Serafín como la adquisición del Espíritu Santo de Dios, se puede definir igual de acertadamente en términos de la *deificación*. Basilio describe a la persona humana como una criatura que recibe la orden de hacerse dios; y Atanasio, como ya lo sabemos, dijo que Dios se hizo humano para que nosotros los humanos nos pudieramos hacer Dios. 'En Mi reino, dijo Cristo, yo seré Dios en compañía de vosotros, también dioses.'[2] A tal meta, según la enseñanza de la Iglesia Ortodoxa, debe apuntar todo cristiano: hacerse dios, conseguir la *theosis*, la 'deificación' o la 'divinización'. Para los ortodoxos, nuestra salvación y redención suponen nuestra deificación.

La doctrina de la deificación reposa en la idea subyacente de que la persona humana está hecha a imagen y semejanza de Dios, Santa Trinidad. 'Que todos sean una sola cosa,' según la súplica de Cristo en el Cenáculo, 'como Tú, Padre, en mí y yo en tí, que también ellos sean una sola cosa en Nosotros' (*San Juan* 17:21). Así como las tres personas de la Trinidad 'moran' el uno en los otros, a fuerza del movimiento continuo del amor, nosotros los humanos, hechos a la imagen de la Trinidad, somos llamados a 'morar' en el Dios Trinitario. Cristo ruega que podamos compartir la vida de la Trinidad, el movimiento y el intercambio de amor que entrelaza las tres personas divinas; ruega Él que nosotros seamos incorporados en la Divinidad. Los santos, como nos lo dice Máximo el Confesor, son los que expresan la Santa Trinidad

1. Esta misma oración es recitada al comienzo de casi todos los oficios litúrgicos.
2. Canon de las Matutinas de Jueves Santo, Oda 4, Tropario 3.

dentro de sí. Esta noción de la unión personal y orgánica entre Dios y los humanos – que Dios habita en nosotros y nosotros habitamos en Él – figura repetidamente en el Evangelio de San Juan; es motivo también muy corriente en las Cartas de San Pablo, quien enfoca la vida cristiana ante todo como vida 'en Cristo'. La misma idea aparece en el famoso texto de II San Pedro: '...preciosas y ricas promesas en orden a hacernos participantes de la naturaleza divina...' (i, 4). Resulta importante tener en cuenta estas fuentes neotestamentales. Lejos de traicionar las Escrituras (como a veces se alega), la doctrina ortodoxa de la deificación se basa en fuertes fundamentos bíblicos: en los textos de Pablo y del Cuarto Evangelio, además de la citación de II San Pedro.

La idea de la deificación debe entenderse siempre a la luz de la distinción entre la esencia de Dios y de Sus energías. La unión con Dios significa la unión con las energías divinas, no con la esencia divina: por mucho que se hable de la deificación y de la unión, los pertenecientes a la Iglesia Ortodoxa rechazan toda forma de panteismo.

Cabe realzar otro punto que está estrechamente imbricado con lo antedicho y que cobra la misma importancia. La unión mística entre Dios y el ser humano es una unión auténtica, pero unión en la que el Creador y la criatura no se funden en un solo ser. A diferencia de las religiones orientales en las que se enseña que el ser humano se absorbe o es tragado por la divinidad, en la teología mística ortodoxa siempre se insistió que nosotros los humanos, por muy estrecho que sea nuestro vínculo con Dios, siempre conservamos nuestra plena integridad personal. Aun cuando se deifique, la persona humana permanece distinta (aunque no separada) de Dios. El misterio de la Trinidad es misterio de la unidad *en la diversidad*, por lo tanto los que logren expresar dentro de sí la Trinidad no sacrifican sus características personales. Cuando escribió San Máximo 'Dios y los que son dignos de Dios comparten una sola energía, la misma para los dos',[1] no quería decir que los santos perdiesen su albedrío, sino que al deificarse su voluntad se conforma voluntariamente y por amor con la voluntad de Dios. Tampoco se debe creer que al 'hacerse dios' la persona humana, deja de ser humana: 'Seguimos siendo criaturas mientras seamos deificados por la gracia, así como Cristo siguió siendo Dios cuando se humanizó en la Encarnación.'[2] El ser humano no se convierte en Dios *por naturaleza*, sino que se convierte solamente en 'dios creado', un dios *por la gracia* o *por estatus*.

1. *Ambigua*, (*P.G.* XCI, 1076C).
2. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p.87.

La deificación involucra también el cuerpo. Siendo la persona humana una entidad unida de cuerpo y de alma, y puesto que Cristo Encarnado salvó y redimió la persona entera, esto presupone que 'nuestro cuerpo es deificado a la misma vez que nuestra alma'.[1] La divina semejanza, que tenemos vocación de realizar en nosotros, incluye el cuerpo. 'Vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo' escribe San Pablo (I *Corintios* 6:19). 'Así que os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios' (*Romanos* 12:1). La plenitud de la deificación corporal se aplaza, sin embargo, hasta los Últimos Días, ya que durante la vida actual la gloria de los santos consiste por lo general en esplendor interior, esplendor solamente del alma; pero cuando los santos resuciten de los muertos y vistan su cuerpo espiritual, su santidad se manifestará también por fuera. 'El día de la Resurrección, la gloria del Espíritu Santo emana *desde dentro para fuera*, de modo que reviste y cubre los cuerpos de los santos – la gloria que tuvieron ya antes, pero que residía encubierta en sus almas. Lo que ya tiene una persona en la actualidad, eso mismo es lo que se manifiesta al exterior *en su cuerpo*.'[2] Los cuerpos de los santos por fuera quedarán transfigurados por la luz divina, así como quedó transfigurado el cuerpo de Cristo en el Monte Tabor. 'Debemos igualmente aguardar con anhelo a la primavera del cuerpo.'[3]

Pero a veces incluso durante esta vida actual ha habido santos que experimentaron las primicias de la glorificación visible y corpórea. El más conocido es San Serafín, pero no ha sido el único caso. Cuando estaba rezando una vez Arsenio el Grande, sus discípulos le vieron 'cual un fuego';[4] y se cuenta de otro Padre del Desierto que 'al igual que Moisés recibió la imagen de la gloria de Adán, cuando su rostro fue glorificado; asimismo el rostro de Abba Pambo brillaba como los

1. Máximo, *Siglos Gnósticos,* 11, 88 (*P.G.* XC, 1168A).
2. *Homilías de Macario,* v, 9. Este cuerpo transfigurado, 'cuerpo de la Resurrección', es el que procura dibujar simbólicamente el iconógrafo. De ahí que por un lado busca conservar los rasgos distintivos personales de la fisonomía de los santos, y por otro no es su objetivo reproducir un retrato realista o 'fotográfico'. Retratar una persona exactamente tal y como es su apariencia de ahora equivale a retratarle en su estado caído, con su cuerpo 'terrenal' en vez de 'celestial'.
3. Minucius Felix (?postremos del siglo II), *Octavius,* 34. En vista de la reverencia ortodoxa al cuerpo humano y de la creencia en la resurrección final del cuerpo, se prohibe la cremación de los cadáveres. Lamentablemente esta prohibición, basada en tan profundos principios teológicos, a veces no es observada.
4. *Apophthegmata* (*P.G.* LXV), Arsenio 27.

relámpagos, y parecía rey sentado en su trono.'[1] Según Gregorio Palamás: 'Si en el tiempo venidero el cuerpo compartirá inefables bendiciones con el alma, a buen seguro debe compartirlas también ahora, en la medida de lo posible.'[2]

Estando convencidos de que el cuerpo es santificado y glorificado con el alma, los ortodoxos sienten una inmensa veneración a las reliquias de los santos. Lo mismo que los católicos romanos, creen que la gracia de Dios que estuvo presente en los cuerpos de los santos durante la vida permanece activa en sus reliquias tras la muerte, y que Dios se sirve de estas reliquias como cauce del poder divino e instrumento sanativo. Se dan casos en los que los cadáveres de los santos se han conservado milagrosamente incorruptos, pero incluso en los casos donde no haya ocurrido esto, los ortodoxos les brindan reverencia igual de intensa a los huesos. La veneración a las reliquias no es fruto de la ignorancia o de la superstición, sino que radica en el hondo entendimiento teológico del cuerpo.

No sólo nuestro cuerpo humano, sino también toda la creación material quedará en un futuro transfigurado: 'Ví un cielo nuevo y *una tierra nueva*; porque el primer cielo y la primera tierra han desaparecido' (*Apocalipsis* 21:1). La humanidad redimida no será arrebatada del resto de la creación, sino que la creación será salvada y glorificada junto con nosotros los humanos (los iconos, como ya se vió, son las primicias de la redención material).[3] 'La creación está aguardando en anhelante espera la revelación de los hijos de Dios ... con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la corrupción para ser admitida

1. *Apophthegmata* (*P.G.* LXV), Pambo 12. Compárese con *Apophthegmata,* Sisoes 14 y Silvano 12. Epifanio, en su *Vida de Sergio de Radonezh,* cuenta que el cuerpo del santo resplandecía de gloria tras su muerte.

A veces se comenta, y con cierta razón, que la transfiguración corpórea de los santos ortodoxos por la luz divina corresponde a la estigmatización de los santos occidentales. Sin embargo, no debemos diferenciar absolutamente entre las dos tradiciones. Se dan casos de la glorificación corpórea en occidente: por ejemplo, se puede referir el caso de la inglesa Evelyn Underhill (1875-1941); recuerda un amigo como en una ocasión se le veía el rostro transfigurado por la luz (el relato en general provoca reminiscencias del caso de San Serafín: véase *The Letters of Evelyn Underhill,* redactadas por Charles Williams [Londres 1943], p.37). Asimismo, la estigmatización no es completamente ajena a oriente: en una Vida de San Macario escrita en el idioma copto se relata que le apareció un querubín, 'le midió el pecho', y 'le crucificó a la tierra.'

2. *Tomo de la Monte Santo* (*P.G.* CL, 1233C).

3. Véase la páginas 30-31.

a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Sabemos, efectivamente, que toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento presente' (*Romanos* 8:19-22). Este concepto de *la redención cósmica*, así como la doctrina ortodoxa del cuerpo humano y la doctrina ortodoxa de los iconos, parte de la base del correcto entendimiento de la Encarnación: Cristo asumió la carne – entidad de orden material – y por ello posibilitó la redención y metamorfosis de la creación *entera* – tanto lo inmaterial como lo físico.

La sensibilidad a la santidad intrínseca de la tierra – creación de Dios, corrupta por la caída, mas redimida con nosotros en Cristo – les ha incitado a varios ortodoxos eminentes a sentir una inquietud creciente por la contaminación ambiental. La crisis ecólogica de actualidad le apenaba en particular al finado Patriarca Ecuménico Dimitrios. En su mensaje navideño de 1988 enfatizó: 'Considerémosnos a nosotros, cada uno según la posición que ocupe, *personalmente responsables* del mundo, que nos ha sido encomendado por Dios. Todo lo que el Hijo de Dios asume e incorpora en Su cuerpo no ha de perecer, sino que debe convertirse en ofrenda eucarística al Creador, en pan vivificador, compartido con los demás en justicia y en amor, himno de paz para todas las criaturas de Dios.'

En 1989 el Patriarca Dimitrios promulgó una carta encíclica especial en la que llamó a que todos mostrasen el 'espíritu eucarístico y ascético' y designó al día uno de septiembre – día en el que comienza el año eclesiástico de la Iglesia Ortodoxa – como 'día de la protección del medio ambiente', a observarse (según él esperaba) no solamente por los ortodoxos sino también por los demás cristianos.[1] Según lo dijo San Siluán del Monte Athos, 'El corazón que aprendió a amar se compadece de toda la creación.' Nuestra prerrogativa humana consiste no en aprovecharnos del mundo explotándolo, sino cuidándolo con cariño y sensibilidad, y ofrendando, en capacidad de sacerdotes cósmicos, la creación de nuevo al Creador, con agradecimiento.

La terminología esta de la deificación y la unión, de la transfiguración del cuerpo y la redención cósmica, puede que suene remota y alejada de las experiencias de los cristianos normales y corrientes; pero quien así pensara, mal entendería la concepción ortodoxa de la *theosis*. Para evitar desinteligencias, es menester puntualizar seis temas.

1. Véase el folleto *La Ortodoxia y el Crisis Ambiental,* editado en 1990 por el Patriarcado Ecuménico en asociación con el World Wide Fund for Nature (Centro Mundial de la Ecología, Avenida de Mont Blanc, CH-1196 Gland, Suiza).

En primer término, la deificación no es cosa reservada para unos cuantos iniciados selectos, sino el destino de todos por igual. La Iglesia Ortodoxa cree que es el objetivo normal para todos los cristianos, sin excepción alguna. Por supuesto, no seremos deificados del todo hasta el Último Día; pero el proceso deificador debe iniciarse para cada uno de nosotros ahora, en la vida y el mundo presentes. Cierto es que en la vida presente son muy escasos los que consiguen la plena unión mística con Dios. Pero todo buen cristiano intenta amar a Dios y cumplir Sus mandamientos; mientras procuremos hacer aquello con toda sinceridad, por muy débiles que sean nuestras tentativas y por más que fracasemos y caigamos, ya se puede decir que estamos deificados en cierta medida.

En segundo término, el hecho de que una persona se deifique no supone que pierda, ella o él, conciencia del pecado. Todo lo contrario, la deificación supone el arrepentimiento continuo. El santo puede que haya avanzado gran distancia en el camino de la santidad, pero no quiere decir que ella o él deje de emplear la Oración de Jesús, 'Señor Jesucristo, Hijo de Dios, *ten piedad de mí pecador*'. San Siluán del Monte Athos solía decirse a sí mismo: 'Mantén la mente en el infierno sin desesperarte'; otros de los santos ortodoxos repetían el dicho 'Todos se salvarán, solamente yo quedaré condenado.' La teología mística ortodoxa es teología de la gloria y la transfiguración, pero es también teología de la penitencia.

En tercer término, no tienen nada de esotérico o extraordinario los métodos que debemos emplear a fin de ser deificados. Si alguien pregunta: '¿Cómo puedo hacerme dios?' la respuesta es sencilla: ve a la iglesia, participa en los sacramentos con regularidad, ora a Dios 'en espíritu y en verdad', lee los Evangelios, observa los mandamientos. Este último elemento – 'observa los mandamientos' – nunca se debe olvidar. Tanto los ortodoxos como los cristianos de occidente rechazan firmemente las formas del misticismo que pretenden prescindir de normas éticas.

En cuarto término, la deificación no es proceso solitario sino 'social'. Ya dijimos que la deificación supone la 'observancia de los mandamientos'; esos mandamientos fueron descritos en resumen por Cristo como amor a Dios y amor al prójimo. Las dos formas del amor son inseparables. Una persona solamente podrá amar al prójimo como a sí mismo si ante todo ama a Dios; y el que no ama a su hermano no puede amar a Dios (I *Juan* 4:20). Por ende que de egoísmo, la deificación no tiene nada; solamente si la persona ama al prójimo puede ser deificada. 'De nuestro hermano viene la vida y de nuestro hermano viene la muerte,' dijo Antonio de Egipto. 'Si nos ganamos nuestro hermano nos ganamos Dios, pero si

hacemos que nuestro hermano tropiece, ofendemos a Cristo.'[1] Al estar hechos a la imagen de la Trinidad, los humanos solamente pueden realizar la semejanza divina si conviven de modo comunitario, tal y como vive la Bendita Trinidad: así como las tres personas de la Divinidad 'moran' el uno en los otros, nosotros hemos de 'morar' en nuestros compañeros, viviendo no para nosotros mismos nada más, sino que *en* y *para* los demás. 'Si me fuera posible encontrar un leproso,' dice uno de los Padres del Desierto, 'para darle mi cuerpo a cambio del suyo, lo haría gustosamente. Eso es el amor perfecto.'[2] Así es la naturaleza auténtica de la deificación.

En quinto término, el amor a Dios y a nuestros prójimos debe ser práctico: los ortodoxos rechazan todas las modalidades del Quietismo, todo tipo de amor que no conlleve la acción. Si bien la deificación abarca las alturas más excelsas de la experiencia mística, tiene también aspectos más prosaicos y mundanos. Cuando se piensa en la deificación, se debe pensar en los Hesicastas, rezando, silenciosos, como también en el luminoso rostro de San Serafín; se debe pensar también, empero, en San Basilio cuidando de los enfermos en el hospital de Cesarea, en San Juan Limosnero ayudando a los pobres de Alejandría, en San Sergio, con su ropa inmunda, labrando de paisano en la huerta para tener de dar de comer a los huéspedes de su monasterio. No son dos vías distintas, sino una.

En ultimo término, la deificación presupone vida eclesial, vida sacramental dentro de la Iglesia. La *theosis* a semejanza de la Trinidad supone la vida comunitaria, y solamente dentro de la Iglesia se puede realizar de modo adecuado esa vida comunitaria de coinherencia. La Iglesia y los sacramentos son los medios asignados por Dios, por los que obtenemos el Espíritu santificador y nos transforma en semejanza divina.

1. *Apophthegmata* (*P.G.* LXV), Antonio 9.
2. *Apophthegmata* (*P.G.* LXV), Agatho 26.

CAPÍTULO 12

La Iglesia de Dios

Cristo amó a la Iglesia, y se entregó Él mismo por ella.
Efesios v, 25

La Iglesia, única, es idéntica al Señor – Su cuerpo, de Su carne y de Sus huesos. La Iglesia es la vid viviente, nutrida por Él y crece en Él. Nunca penséis en la Iglesia aparte del Señor Jesucristo, del Padre y el Espíritu Santo.
San Juan de Kronstadt

DIOS Y SU IGLESIA

El cristiano ortodoxo cobra viva conciencia de que pertenece a una comunidad. 'Sabemos que cuando caiga cualquiera de nosotros,' escribe Khomiakov, 'cae solo; pero nadie se salva solo. Se salva uno dentro de la Iglesia, como miembro de ella y en unión con todos los demás miembros.'[1]

Ya se destacaron, en la primera parte de este libro, algunos puntos de diferencia entre la doctrina ortodoxa de la Iglesia y las de los cristianos de occidente. A diferencia de los protestantes, los ortodoxos insisten en la estructura jerárquica de la Iglesia, en la Sucesión Apostólica, el episcopado y el sacerdocio; les piden a los santos que oren por ellos, e interceden por los difuntos. Hasta este punto los ortodoxos concuerdan con los católicos romanos – pero cuando éstos hacen hincapié en la supremacía y la jurisdicción universal del Papa, los ortodoxos lo hacen en los cinco Patriarcas y el Concilio Ecuménico; cuando los romanos insisten en la infalibilidad papal, los ortodoxos insisten en la infalibilidad de la Iglesia como conjunto. Indudablemente, ambos partidos en mayor o menor grado y medida interpretan injustamente a los otros; sin embargo, cabe repetir que a los ortodoxos les parece que los romanos conciben a la Iglesia demasiado en términos de poder y organización terrena, en cambio a los romanos les parece que la doctrina eclesiológica ortodoxa, más espiritual y mística, es vaga e incompleta, carente de coherencia.

1. G. Khomiakov, 'The Church is One', sección 9.

Los ortodoxos responderían que no es verdad que descuidan de la organización terrena de la Iglesia, sino lo contrario: basta con echar un vistazo a los Cánones para darse cuenta en seguida de que se dispone de todo un sistema de reglas estrictas y minuciosas.

Con todo, no es de dudar que el concepto ortodoxo de la Iglesia es en cierto sentido espiritual y místico: concretamente, la teología ortodoxa nunca trata la dimensión terrestre de la Iglesia por separado, sino que la concibe siempre como la Iglesia en Cristo y el Espíritu Santo. Todo el pensamiento ortodoxo acerca de la Iglesia parte de las relaciones especiales que existen entre la Iglesia y Dios. Destacamos tres frases que sirven para caracterizar esas relaciones: la Iglesia es (1) imagen de la Santa Trinidad, (2) el Cuerpo de Cristo, (3) el Pentecostés continuado. Es decir que la doctrina ortodoxa de la Iglesia es Trinitaria, Cristológica y 'pneumatológica'.

(1) *Imagen de la Santa Trinidad.* Lo mismo que cada persona individual está hecha a la imagen del Dios Trinitario, la Iglesia en conjunto es ícono de Dios, la Trinidad, y reproduce en la tierra el misterio de la unidad en la diversidad. En la Trinidad, los tres son uno, sin que ninguno de ellos pierda su plena personalidad; en el caso de la Iglesia, se aúna todo un sinfín de personas humanas, pero cada una de ellas conserva, ella o él, su diversidad personal sin perjuicios. La cohabitación recíproca de las tres personas de la Trinidad es reflejada por la correlación de los miembros de la Iglesia. En la Iglesia no hay desacuerdo entre la libertad y la autoridad; en la Iglesia existe la unidad sin necesidad de totalitarismo. Cuando los ortodoxos califican a la Iglesia de 'Católica', se refieren entre otras cosas a este milagro vivo de la unidad, de muchas personas en uno.

El concepto de la Iglesia como ícono de la Trinidad tiene muchas otras aplicaciones. 'La unidad en diversidad' – así como cada persona de la Trinidad es autónoma, la Iglesia está compuesta de unas cuantas Iglesias autocéfalas; así como las tres personas de la Trinidad son iguales, en la Iglesia ningún obispo puede pretender al poder absoluto sobre los demás; no obstante, así como en la Trinidad el Padre goza de pre-eminencia como fuente y manantial de la divinidad, en la Iglesia el Papa es 'primero entre iguales'.

El concepto de la Iglesia como ícono de la Trinidad facilita también la comprensión del énfasis puesto por los ortodoxos en los concilios. Un concilio es expresión de la naturaleza Trinitaria de la Iglesia. El misterio de la unidad en la diversidad según la imagen de la Trinidad se evidencia

en la práctica: los muchos obispos reunidos en el concilio llegan con toda libertad a un acuerdo, dirigidos por el Espíritu.

(2) *El Cuerpo de Cristo*. 'Así, muchos, somos un solo cuerpo en Cristo' (*Romanos* 12:5). Entre Cristo y la Iglesia existe el lazo más estrecho posible: según la frase famosa de Ignacio, 'doquiera que esté Cristo, ahí está la Iglesia Católica'.[1] La Iglesia es la extensión de la Encarnación, lugar donde la Encarnación se perpetúa. La Iglesia, escribe el teólogo griego Christos Androutsos, es 'centro y órgano de la obra redentora de Cristo ... no es ni más ni menos que la continuación y extensión de Su poder profético, sacerdotal y real ... La Iglesia y Su fundador están inextricablemente entrelazados ... La Iglesia es Cristo con nosotros.'[2] Cristo no abandonó la Iglesia cuando ascendió al cielo: 'Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo,' prometió (*San Mateo* 28:20) 'porque donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.' Es muy fácil caer en el error de hablar como si Cristo se hubiese ausentado:

> 'Todavía sigue aquí la Santa Iglesia aunque
> su Señor se haya ido.'[3]

Pero ¿cómo es que se dice que Cristo 'se haya ido', cuando Él mismo nos prometió su presencia perpetua?

La unidad entre Cristo y Su Iglesia se efectúa sobre todo mediante los sacramentos. En el Bautismo, el nuevo cristiano es enterrado y resucitado en Cristo; en la Eucaristía, los miembros del Cuerpo de Cristo reciben Su Cuerpo en los sacramentos. Al unir los miembros de la Iglesia con Cristo, la Eucaristía les une a la misma vez entre sí, unos a otros: 'Porque no hay más que un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan' (I *Corintios* 10:17). La Eucaristía crea la unidad de la Iglesia. La Iglesia (como hizo observar Ignacio) es sociedad eucarística, organismo sacramental que existe – y existe en su plenitud – doquiera que se celebre la Eucaristía. No es casual que el término 'Cuerpo de Cristo' signifique a la vez Iglesia y sacramento; ni tampoco que la frase *communio sanctorum* en el Credo Apostólico tenga dos significados, el de 'comunión de personas santas' (comunión de los santos) y el de ' comunión de cosas santas' (comunión sacramental).

1. *A los Esmirneos,* viii, 2.
2. *Teología Dogmática* (Atenas 1907). pp.262-5 (en griego).
3. Letra de un himno anglicano, de J.M. Neale.

La Iglesia hay que enfocarla con perspectiva principalmente sacramental. Su organización exterior, por importante que sea, es siempre secundaria a su vida sacramental.

(3) *Pentecostés continuado*. Sucede que muchas veces, al enfatizar tanto la dimensión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, se olvida el rol del Espíritu Santo. Pero como ya se dijo, Hijo y Espíritu obran juntos entre los humanos, de modo complementario, y eso tiene vigencia tanto en la doctrina de la Iglesia como en otros ámbitos. Si bien dijo Ignacio 'doquiera que esté Cristo, ahí está la Iglesia Católica', escribe Irineo con el mismo acierto que 'doquiera que esté la Iglesia, ahí está el Espíritu, y doquiera que esté el Espíritu, ahí está la Iglesia'.[1] Precisamente porque es el Cuerpo de Cristo, la Iglesia es también templo y morada del Espíritu.

El Espíritu Santo es Espíritu de la libertad. No es fuerza unificadora nada más, sino garante también de nuestra infinita diversidad dentro de la Iglesia: el día de Pentecostés, las lenguas de fuego eran hendidas, 'se dividían', y se posaban *por separado* sobre cada uno de los presentes. El don del Espíritu Santo es don que se entrega a la Iglesia, pero es a la vez don personal, del que cada uno se apropia de su modo individual. 'Hay diversidad de dones espirituales, pero el Espíritu es el mismo' (I *Corintios* 12:4). La vida en la Iglesia no supone la aniquilación de la especie humana, ni tampoco la imposición a todos por igual de un sistema rígido y uniforme, sino precisamente lo contrario. Lejos de manifestarse monótonos, carentes de personalidad, los santos evidenciaron temperamentos individuales. La monotonía es una característica no de la santidad, sino del mal.

Así, en suma, son las relaciones entre la Iglesia y Dios. Esta Iglesia – ícono de la Trinidad, Cuerpo de Cristo, plenitud del Espíritu – es a la vez *visible* e *invisible*, *divina* y *humana*. Es visible porque está compuesta de parroquias concretas, observando el culto aquí en la tierra; es invisible, porque incluye también a los santos y a los ángeles. Es humana, porque sus miembros terrenales son pecadores; es divina, porque es el Cuerpo de Cristo. No hay separación entre lo visible y lo invisible, o (en terminología occidental) entre la Iglesia militante y la Iglesia triunfante, ya que ambas cosas constituyen una sola realidad indivisa. 'La Iglesia visible, en la tierra, vive en plena comunión y unidad con el cuerpo entero de la Iglesia, de la que Cristo es la cabeza.'[2] Se ubica en el punto

1. *Contra las Herejías* III, 24: 1.
2. Khomiakov, *The Church is One*, sección 9.

de intersección donde la Edad Presente cruza con la Edad Venidera, y subsiste en las dos Edades simultáneamente.

Los ortodoxos, por lo tanto, aunque empleen terminología como 'Iglesia visible e invisible', insisten siempre en que no hay dos Iglesias sino una, únicamente. Como dice Khomiakov:

> Solamente relativo al hombre es posible detectar una división de la Iglesia en dos partes, la visible y la invisible; en realidad goza de unidad, verdadera y absoluta. Los que viven en la tierra, los que acabaron su curso terrestre, los que no fueron creados para la existencia terrestre, como los ángeles, las generaciones del futuro que todavía no comenzaron su curso terrestre, todos son unidos en el conjunto de una sola Iglesia y de la gracia de Dios, sola y única... La Iglesia, Cuerpo de Cristo, se revela y se cumple en el tiempo, sin cambiar su unidad esencial y su vida interna de gracia. Por eso, cuando se habla de 'la Iglesia visible e invisible', se habla solamente relativo al hombre.[1]

Según Khomiakov, la Iglesia *se cumple en la tierra sin que se alteren sus características esenciales*. Es el punto cardinal de la enseñanza ortodoxa. Los ortodoxos no creen solamente en una Iglesia ideal, invisible y celestial. Esta 'Iglesia ideal' existe visiblemente en la tierra, es una realidad concreta.

Los ortodoxos procuran no perder de vista que la Iglesia tiene su elemento humano, tanto como el divino. El dogma de Calcedonia debe aplicarse tanto a la Iglesia como al mismo Cristo. Así como Cristo el Dios-Humano tiene dos naturalezas, divina y humana, en la Iglesia también se halla una sinergía, es decir cooperación, entre lo divino y lo humano. Sin embargo, es obvió que la humanidad de Cristo y la de la Iglesia son diferentes, siendo aquella perfecta e impecable, y ésta todavía no del todo. Solamente una parte de la humanidad de la Iglesia – los santos en el cielo – alcanzó la perfección, mientras que aquí en la tierra los miembros de la Iglesia siguen abusando de su libertad humana. La Iglesia en la tierra existe en estado de tensión: siendo ya Cuerpo de Cristo, es perfecta e impecable, pero como sus miembros son imperfectos y pecaminosos, se ve siempre obligada a transformarse plenamente en ella misma.[2]

Pero el pecado humano no afecta la naturaleza esencial de la Iglesia. No es verdad que al estar compuesta de cristianos pecaminosos e imperfectos, la Iglesia terrestre peca y es imperfecta; ya que la Iglesia, incluso en su existencia terrestre, es cosa celestial, incapaz

1. ibid. sección 1.
2. 'La noción de que uno "llega a ser plenamente sí mismo", es llave maestra de toda la enseñanza escatológica del Nuevo Testamento' (Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, p.247).

de pecar.[1] San Efrén de Siria habla certeramente de 'la Iglesia de los penitentes, la Iglesia de los perecederos', pero esa Iglesia es a la vez ícono de la Trinidad. ¿Cómo puede ser que los miembros de la Iglesia sean pecadores, mientras pertenezcan simultáneamente a la comunión de los santos? 'El misterio de la Iglesia consiste precisamente en el hecho de que los pecadores *en conjunto* se convierten en *algo distinto* a lo que son a nivel individual; ese"'algo distinto" es el Cuerpo de Cristo.'[2]

De tal manera se aborda en la Ortodoxia el misterio de la Iglesia. La Iglesia está vinculada integralmente con Dios. Es vida nueva según la imagen de la Santa Trinidad, vida en Cristo y en el Espíritu Santo, vida que se realiza por medio de la participación en los sacramentos. La Iglesia es realidad íntegra y única, terrestre y celeste a la vez, visible e invisible, humana y divina.

UNIDAD E INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

'La Iglesia es una. Su unidad radica necesariamente en la unidad de Dios.'[3] Con esas palabras de salida, Khomiakov inicia su famoso ensayo. Si tomamos en serio el vínculo que hay entre Dios y Su Iglesia, nos es necesario concebir la Iglesia como una y única, así como Dios es uno y único: existe un solo Cristo, por lo cual no puede haber más que un solo Cuerpo de Cristo. Esa unidad no digamos que es solamente ideal e invisible; los teólogos ortodoxos se niegan a dividir la 'Iglesia invisible' de la 'visible', y por ende, se niegan a decir que la Iglesia es invisiblemente una pero visiblemente divisa. No: la Iglesia es una, en el sentido de que aquí en la tierra no existe más que una sola comunidad visible con derecho a pretender ser la Iglesia verdadera. La 'Iglesia indivisa' no es algo que existió solamente en tiempos pasados, y que se espera que vuelva a existir en el porvenir: sino que existe actualmente, en el tiempo y en el espacio. La unidad es una característica esencial de la Iglesia, y puesto que (pese a los pecados de sus miembros) conserva siempre sus características esenciales, es siempre y siempre será visiblemente una. Pueden surgir cismas *de* la Iglesia, pero no los cismas *dentro de* la Iglesia. Aunque es una verdad innegable que, al nivel

1. Véase la *Declaración sobre la Fe y el Orden* promulgada por los Delegados Ortodoxos reunidos en Evanston, en 1954, donde se puntualiza el tema con gran claridad.
2. J. Meyendorff, 'What Holds the Church Together?', en el *Ecumenical Review,* vol. XII (1960), p.298.
3. 'The Church is One', sección 1.

meramente humano, la vida de la Iglesia está gravemente empobrecida a consecuencia de los cismas, tales cismas sin embargo no afectan la naturaleza esencial de la Iglesia.

En cuanto a la enseñanza de la unidad visible de la Iglesia, la Ortodoxia simpatiza con el Catolicismo Romano mucho más que con el Protestantismo. Pero si nos preguntamos dónde radica y cómo se mantiene esa unidad visible, los romanos y los orientales contestan de manera algo distinta. Para los romanos, el principio unificador de la Iglesia es el Papa, cuya jurisdicción se extiende sobre todo el cuerpo; en cambio los ortodoxos no creen que ningún obispo disponga de semejante jurisdicción universal. En tal caso, ¿qué es lo que une a la Iglesia? Los ortodoxos responden, que el acto de la comunión en los sacramentos. La teología ortodoxa de la Iglesia es ante todo una *teología de la comunión*. Cada Iglesia local, como ya lo dijo Ignacio, es constituida por la congregación de los fieles, reunidos alrededor de su obispo y celebrando la Eucaristía; la Iglesia universal está constituida por la comunión mutua de los que dirigen las Iglesias locales, es decir los obispos. La unidad no se mantiene desde fuera por un Sumo Pontífice, sino que se alienta desde dentro en la celebración de la Eucaristía. La Iglesia no es una institución de estructura monárquica, centrada en un solo jerarca; es colegial, compuesta por la comunión recíproca de los numerosos jerarcas, y de cada jerarca con los miembros de su rebaño. El acto de comunión, por lo tanto, es el criterio de asociación a la Iglesia. El individuo deja de ser miembro de la Iglesia cuando rompe, el lazo de comunión con su obispo; y el obispo, por su parte, deja de ser miembro de la Iglesia cuando rompe el lazo de comunión con sus obispos hermanos.

Puesto que la Iglesia Ortodoxa cree que la Iglesia terrenal permanece y ha de permanecer visiblemente una, cree lógicamente que ella misma constituye aquella Iglesia única y visible. Pretensión audaz, que a muchos les puede parecer incluso muy arrogante; eso sería entender mal el espíritu de la reivindicación. Los ortodoxos creen que ellos representan la verdadera Iglesia no en virtud de algún mérito personal, sino por gracia de Dios. Dicen, como dijo San Pablo, '... llevamos este tesoro en vasos de barro, para que aparezca que esta pujanza extraordinaria viene de Dios y no de nosotros' (II *Corintios* 4:7). Sin atribuirse mérito a ellos mismos, los ortodoxos están convencidos con toda humildad de que han sido los recipientes de un don divino, precioso y único; y que si empezasen a disimular ante los demás de no ser poseedores de semejante don, sería cometer un acto de traición ante el cielo.

A veces los comentaristas ortodoxos hablan como si suscribieran

la 'Teoría de Ramas', tal vez muy corriente entre los anglicanos tradicionalistas. (Según esta teoría, la Iglesia Católica se divide en varias 'ramas'; normalmente se plantean tres ramas, que son la católica romana, la anglicana, y la ortodoxa.) Sin embargo, ese punto de vista desentona con la teología ortodoxa tradicional. Si se van a plantear 'ramas', las únicas ramas que puede tener la Iglesia Católica, desde el punto de vista ortodoxo, son las Iglesias Autocéfalas locales de la comunión ortodoxa.

Como pretende ser la única y verdadera Iglesia, la Iglesia Ortodoxa cree también que ella, a su arbitrio, podría convocar y celebrar otro Concilio Ecuménico, igual de autoritario que los siete primeros. Desde que se escindieron oriente y occidente, los ortodoxos (a diferencia de los occidentales) nunca han querido, de hecho, convocar semejante concilio; lo cual no significa que se crean faltos de autoridad para hacerlo.

Así, pues, es el concepto ortodoxo de la unidad de la Iglesia. También se enseña en la Ortodoxia que *fuera de la Iglesia no hay salvación*. Esta creencia parte de los mismos supuestos que la otra creencia en la unidad inquebrantable de la Iglesia: radica en la estrechez de las relaciones entre Dios y Su Iglesia. 'Una persona no puede tener a Dios de Padre sin tener a la Iglesia de Madre.'[1] Así escribió San Cipriano; le parecía una verdad evidente, porque no concebía a Dios aparte de la Iglesia. Dios es la salvación, y el poder salvífico de Dios es transmitido a los seres humanos en Su Cuerpo, es decir Iglesia. '*Extra Ecclesiam nulla salus*. Toda la fuerza categórica y la agudeza de este aforismo reside en la tautología que comprende. Fuera de la Iglesia no hay salvación porque *la salvación y la Iglesia son la misma cosa*.'[2] De ahí ¿no será que quien no pertenezca visiblemente a la Iglesia acaba necesariamente condenado? Claro que no; mucho menos supone que todos los que sean miembros visibles de la Iglesia sean necesariamente salvados. Agustín, sagaz, comenta al respecto: '¡Cuantas ovejas quedan fuera, cuantos lobos dentro!'[3]Aunque no haya división entre la 'Iglesia visible' y la 'invisible', puede ser aun así que haya miembros de la Iglesia quienes no lo sean de manera visible, conocidos como tales nada más que por Dios. Si alguien es salvado, tiene que ser *en cierto sentido* miembro de la Iglesia, a la fuerza, mas no sabemos siempre *en qué sentido* lo será.[4]

1. *Sobre la Unidad de la Iglesia Católica,* 6.
2. G. Florovsky, 'The Catholicity of the Church', en *Bible, Church, Tradition,* pp.37-8.
3. *Homilías sobre San Juan,* 14: 12.
4. Véanse las páginas 278-279 al respecto.

La Iglesia es infalible. La afirmación se deriva, igualmente, de la unidad indisoluble entre Dios y Su Iglesia. Cristo y el Espíritu Santo son infalibles y siendo la Iglesia el Cuerpo de Cristo, siendo un Pentecostés continuo, es por lo tanto verdadera. Es 'columna y fundamento de la verdad' (I *Timoteo* 3:15). 'Cuando venga Él, el Espíritu de la verdad, os guiará a la verdad completa' (*San Juan* 16:13). Así fue la promesa de Cristo en el Cenáculo; y los ortodoxos creen que la promesa de Cristo no fallará. Dice Dositeo: 'Creemos que la Iglesia Católica es alumna del Espíritu Santo ... y, por ende, creemos y profesamos como verdad inequívoca y cierta que es imposible que la Iglesia Católica yerre, o se engañe, o jamás elija la falsedad en lugar de la verdad.'[1]

La infalibilidad de la Iglesia es expresada principalmente por medio de los Concilios Ecuménicos. Pero para entender mejor qué es lo que hace que un concilio sea ecuménico, nos hace falta examinar el papel de los obispos y de los laicos en la comunión ortodoxa.

OBISPOS: LAICOS: CONCILIOS

La Iglesia Ortodoxa es una Iglesia jerárquica. Constituyente esencial de su estructura es la Sucesión Apostólica de sus obispos. 'La dignidad del obispo es tan necesaria en la Iglesia,' escribe Dositeo, 'que sin él no existirían ni la Iglesia ni el término 'cristiano'; no se hablaría de ellos ... Es la imagen viviente de Dios en la tierra ... fuente de todos los sacramentos de la Iglesia Católica, y a través de él obtenemos nuestra salvación.'[2] 'Quien no esté con el obispo,' dice Cipriano, 'no está en la Iglesia.'[3]

Cuando se elige y se consagra a un obispo, es dotado de tres poderes, que son los de (1) gobernar, (2) enseñar, y (3) celebrar los sacramentos.

(1) El obispo es designado por Dios para dirigir y gobernar el rebaño bajo su cargo; es 'monarca' de su propia diócesis.

(2) Al ser consagrado, el obispo recibe de parte del Espíritu Santo un don especial, es decir un *carisma*, por lo cual ejerce de docente de la fe. El obispo desempeña el ministerio de la enseñanza sobre todo en la Eucaristía, cuando predica su sermón a la gente; cuando otros miembros de la Iglesia – ya sacerdotes, ya laicos – predican sermones,

1. *Confesión,* Decreto XII.
2. *Confesión,* Decreto X.
3. *Carta* 1 16: 8.

actúan estrictamente en capacidad de delegados del obispo. Mas aunque el obispo disponga de su *carisma* especial, siempre es posible que caiga en el error y publique falsas enseñanzas: en este contexto, así como en otros, rige el principio de la sinergía, de modo que se dan casos en los que lo divino a veces no prima sobre lo humano. El obispo sigue siendo un hombre, y como tal puede errar. La Iglesia es infalible, pero la infalibilidad personal no existe.

(3) El obispo, según Dositeo, es la 'fuente de todos los sacramentos'. En la Iglesia primitiva, el celebrante de la Eucaristía solía ser el obispo, e incluso hoy en día, cuando celebra un sacerdote la Divina Liturgia, actúa en realidad como suplente del obispo.

La Iglesia, sin embargo, no es solamente jerárquica, sino también carismática y pentecostal. 'No extingáis el Espíritu. No despreciéis las profecías' (I *Tesalonicenses*, 6: 19-20). El Espíritu Santo se difunde en todo el pueblo de Dios. Existe el ministerio especial, ordenado, de los obispos, sacerdotes, y diáconos; a la misma vez, el pueblo entero de Dios es profeta y sacerdote. En la Iglesia Apostólica, además del ministerio institucional conferido por imposición de manos, se daban otros *carismata* o dones concedidos directamente por el Espíritu Santo; Pablo alude al 'don de curaciones', operaciones milagrosas, 'diversidad de lenguas', y tales cosas (I *Corintios* 12: 28-30). En la Iglesia posterior, se han manifestado menos estos ministerios carismáticos, pero nunca se extinguieron del todo. Hace pensar en el ministerio, por ejemplo, de los 'ancianos', que tanto predominó en la Rusia del siglo XIX; no es un don impartido por acto especial de la ordenación, sino que lo puede ejercer el laico tanto como el sacerdote o el obispo. Serafín de Sarov y los *startsy* de Óptino ejercieron un influjo mucho mayor al de cualquier jerarca.

Este aspecto 'espiritual', no institucional de la vida de la Iglesia lo han realzado particularmente los teólogos de la emigración rusa en tiempos recientes; mas también lo hacen resaltar los comentaristas bizantinos, más que nadie Simeón el Nuevo Teólogo. En varias ocasiones durante la historia de la Ortodoxia los 'carismáticos' estuvieron en pugna con la jerarquía, pero al fin y al cabo no debe haber contradicción entre estos dos grupos eclesiales; el mismo Espíritu obra en ambos.

Al obispo le hemos denominado gobernador y monarca, pero son términos que no se deben tomar en un sentido impersonal o severo; cuando el obispo ejerce sus poderes, es dirigido por la ley cristiana

del amor. No es tirano, sino padre, para su rebaño. La actitud ortodoxa a la dignidad episcopal viene certeramente expresada en la oración empleada en el acto de consagración:

Concede, Oh Cristo, que este hombre, nombrado ministro de la gracia episcopal, se convierta en imitador de Ti, Pastor Verdadero, y dé la vida por Tus ovejas. Hazle guía de los ciegos, luz de los que estén en las tinieblas, preceptor de los irrazonables, instructor de los necios, antorcha llameante para el mundo; para que habiendo dirigido a la perfección las almas que le fueron encomendadas en esta vida presente, se entregue inconfundible ante Tu trono judicial y reciba el gran premio que Tu preparaste para los que sufrieron en la prédica de Tu Evangelio.

La autoridad del obispo es fundamentalmente la autoridad de la Iglesia. Por eminentes que sean las prerrogativas del obispo, no es un personaje que se alza *por encima* de la Iglesia, sino oficiante de un cargo *dentro* de la Iglesia. El obispo y el pueblo forman una unidad orgánica; ninguno de los dos es comprensible aparte del otro. Sin los obispos no puede haber pueblo ortodoxo, sin el pueblo ortodoxo no puede haber verdaderos obispos. 'La Iglesia,' dice Cipriano, 'consiste en la gente unida al obispo, el rebaño que se atiene al pastor. El obispo subsiste en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo.'[1]

Las relaciones entre el obispo y su rebaño son relaciones recíprocas. El obispo es nombrado por Dios *preceptor* de la fe, pero los *custodios* de la fe son más que los miembros del episcopado, son el pueblo de Dios entero, compuesto de obispos, clero y laicos. La proclamación de la fe y el ministerio de la verdad no son iguales: todos son ministros de la verdad, pero el cargo particular del obispo es proclamarla. La infalibilidad es inherente a la Iglesia entera, y no al episcopado solamente. Según precisaron los Patriarcas Ortodoxos en su Carta de 1848, enviada al Papa Pío IX:

En nuestra comunidad, ni los Patriarcas ni los Concilios jamás podrían introducir nuevas enseñanzas, ya que el guardián de la religión es el mismo cuerpo de la Iglesia, es decir, el mismo pueblo (laos).

Comenta Khomiakov al respecto:

Mal se equivoca el Papa al suponer que nosotros tenemos a la jerarquía eclesiástica de guardián del dogma. La realidad es muy otra. La certeza constante y la verdad inerrante del dogma cristiano no dependen de orden jerárquico alguno; son guardadas por la totalidad, por el pueblo entero de la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo.[2]

1. *Carta* 1 16: 8.
2. Carta citada en W.J. Birkbeck, *Russia and the English Church,* p.94.

Este concepto del rol de los laicos en la Iglesia debe tenerse en cuenta al plantearse la pregunta de cuál es la naturaleza del Concilio Ecuménico. Los laicos son custodios y no preceptores; de ahí que aunque se les permite asistir al concilio y participar activamente en los procedimientos así como lo hicieron Constantino y otros Emperadores bizantinos), cuando llega el momento de proclamar la fe, son los obispos unicamente quienes toman la decisión final, en virtud de su carisma de preceptores.

Sin embargo, un concilio de obispos puede que yerre o se engañe. Entonces ¿cómo se puede estar seguro de que tal o cual reunión constituya un verdadero Concilio Ecuménico y de que promulgue, por tanto, decretos infalibles? Muchos concilios han sido considerados ecuménicos y reivindicaron hablar en nombre de la Iglesia entera, sin embargo la Iglesia los rechaza de heréticos: el de Éfeso en 449, por ejemplo, o el Concilio Iconoclasta de Hieria en 754, o el de Florencia en 1438-9. Mas en apariencia exterior, esos concilios no parecen diferir de los Concilios Ecuménicos. ¿Cuál, pues, será el criterio determinante de si un concilio es ecuménico o no lo es?

Es una pregunta con una respuesta más difícil que lo que pueda parecer, y a pesar de las largas discusiones que se han realizado al respecto en el mundo ortodoxo durante los últimos cien años, no sería cierto pretender que las soluciones que se han propuesto hayan sido completamente satisfactorias. Es consabido entre todos los ortodoxos cuáles son los siete concilios aceptados por la Iglesia como ecuménicos, pero no está tan claro qué es lo que garantiza que un concilio sea ecuménico. Fuerza es confesar que ciertos puntos de la teología ortodoxa de los concilios permanecen oscuras y requieren un estudio más detenido de parte de los teólogos. Teniendo presente estas dudas, fijémonos brevemente en la corriente actual del pensamiento ortodoxo al respecto.

Planteándose la pregunta de que cómo se puede saber si un concilio es ecuménico o no, Khomiakov y sus colegas dan una respuesta que desde un principio parece clara y sencilla: el concilio no se ha de considerar ecuménico al no ser aceptados sus decretos por la Iglesia entera. Florencia, Hieria y los demás concilios de esta índole, parecieron ser ecuménicos en las apariencias exteriores, pero en realidad no lo fueron precisamente porque no ganaron la aprobación de la Iglesia en general. (Se podría protestar: de Calcedonia ¿qué? Fue rechazado por los sirios y egipcios – ¿se puede pretender, en vista de ello, que 'ganó la aprobación e la Iglesia en general' ?) Los obispos, argüía Khomiakov, reunidos

en concilio en calidad de preceptores de la fe, definen y proclaman la verdad; pero sus definiciones han de ser aprobadas por el pueblo entero de Dios, incluidos los laicos, porque el pueblo entero de Dios constituye el custodio de la Tradición. Esa alegación, de que los concilios dependan de la aprobación de la Iglesia en general, provoca sospechas de parte de muchos teólogos, tanto griegos como rusos, quienes temen que Khomiakov y sus seguidores corran el riesgo de perjudicar las prerrogativas episcopales, 'democratizando' el concepto de la Iglesia. Sin embargo, la fórmula propuesta por Khomiakov goza actualmente de asentimiento bastante extenso en el ámbito del pensamiento ortodoxo, aunque con muchas reservas y cuidadosos calificativos.

El acto de aprobación, por el que la Iglesia en general acepta los concilios, no debe entenderse en el sentido jurídico:

> No quiere decir que las decisiones del concilio hayan de ser confirmadas por plebiscitos generales, ni que sin plebiscito semejante carezcan de vigencia. No se realizan tales plebiscitos. Sino que a fuerza de la experiencia histórica queda claramente comprobado que la voz de determinado concilio corresponde a la voz auténtica de la Iglesia, o que no corresponde: eso es todo.[1]

En el Concilio Ecuménico auténtico, los obispos reconocen cuál es la verdad, y la proclaman: esa proclamación luego se somete al asentimiento verificador del pueblo cristiano entero, asentimiento que no suele expresarse, por lo general, de forma oficial o explícita, sino que *se vive.*

La ecumenicidad de un concilio no es una mera cuestión del número o de la distribución de los asistentes:

> El Concilio 'Ecuménico' no lo es en virtud de la participación de los representantes acreditados de todas las Iglesias Autocéfalas, sino porque da testimonio de la fe de la Iglesia Ecuménica.[2]

La ecumenicidad de un concilio no es determinada solamente por criterios exteriores: 'La verdad no tiene criterios exteriores, porque se manifiesta a sí misma y se aclara a lo interior.'[3] La infalibilidad de la iglesia no debe 'exteriorizarse', ni interpretarse de manera demasiado 'material':

1. S. Bulgakov, *The Orthodox Church,* p.89.
2. Metropolita Serafín, *L'Église Orthodoxe,* p.51.
3. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* p.188.

Las decisiones conciliares derivan su vigencia, obligatoria para nosotros, no de la ecumenicidad, sino de la veracidad, de los concilios. Tocamos aquí el misterio fundamental de la doctrina ortodoxa de la Iglesia: la Iglesia es el milagro de la presencia de Dios entre los humanos, allende todo criterio 'formal' y de toda 'infalibilidad' formal. No es suficiente convocar un 'Concilio Ecuménico' ... también es necesaria la presencia, en medio de los reunidos, de Aquél que dijo: "Yo soy el Camino, la Verdad, la Vida." Sin esa presencia, por muy numerosa y representativa que sea la reunión, no reposará en la verdad. Tanto a los protestantes como a los católicos romanos les cuesta entender esta verdad fundamental de la Ortodoxia: ambos materializan la presencia de Dios en la Iglesia – los unos en forma de la letra de las Escrituras, los otros en forma de la persona del Papa – no es que así procuren eludir el milagro, sino que lo revistan de forma concreta. En la Ortodoxia, el único 'criterio de la verdad' sigue siendo Dios Mismo, que reside misteriosamente en la Iglesia, y la dirige en el camino de la Verdad.[1]

LOS VIVOS Y LOS DIFUNTOS: LA MADRE DE DIOS

En Dios y en Su Iglesia no existe división entre los vivos y los difuntos, sino que todos son uno ante el amor de Dios. Bien vivos o bien muertos, todos los miembros de la Iglesia pertenecemos todavía a la misma familia, y seguimos todavía teniendo responsabilidad de cargar con el gravamen del prójimo. Por ello, así como aquí en la tierra los cristianos ortodoxos oran por los demás y piden a la inversa las oraciones de ellos, también oran por los fieles difuntos y piden a los fieles difuntos que oren por ellos. La muerte no es capaz de escindir los lazos de amor mutuo que unen a los miembros de la Iglesia.

Las oraciones por los difuntos. 'Junto con los santos concédeles el descanso, Oh Cristo, a las almas de Tus siervos, allá donde no hay ni enfermedad, ni duelo, ni suspiro, sino vida eterna.' Así se suplica en la Iglesia Ortodoxa por los fieles difuntos; también así:

> O Dios de los espíritus y de la carne, Tú pisoteaste la muerte y derrocaste al demonio, y entregaste la vida por Tu mundo. Dales descanso, Oh Señor, a las almas de Tus siervos difuntos, en un lugar de luz, de refrigerio y reposo, de donde huyeron el dolor, el duelo y el suspiro. Perdona todos los delitos que hayan cometido, bien sean de palabra, de hecho o de pensamiento.

Los ortodoxos están convencidos de que los cristianos aquí en la tierra deben orar por los difuntos, y confían en que tales oraciones les benefician a los difuntos. Pero ¿de qué manera precisamente nuestras oraciones les traen provecho a los difuntos? ¿Cuál, exactamente, es

1. J. Meyendorff, citado por M.J. le Guillou, *Mission et unité,* (París, 1960), vol. 2, p.313.

la situación en que se encuentran las almas durante el período que transcurre entre el día de su fallecimiento y la Resurrección del Cuerpo en el Último Día? La enseñanza ortodoxa al respecto no queda clara del todo, y ha ido variando en épocas distintas. En el siglo XVII, varios escritores ortodoxos – de los que destacamos a Pedro de Moghila, y a Dositeo en su *Confesión* – sostuvieron la doctrina católica romana del Purgatorio, o cosa muy parecida a ello.[1] (Según la enseñanza romana más usual, al menos en el pasado, las almas en el Purgatorio padecen sufrimientos expiatorios, rindiendo así el 'pago satisfactorio' por sus pecados). Hoy en día, la mayoría, a no decir la totalidad, de los teólogos ortodoxos rechazan el concepto del Purgatorio, al menos expresado de esta forma. La mayoría tiende a proponer que los fieles difuntos no padecen sufrimiento alguno. Otra escuela de pensamiento mantiene que quizás sufran, pero de ser así, el sufrimiento es de tipo purificador y no expiatorio; ya que cuando fallece una persona en la gracia de Dios, Dios le perdona libremente todos sus pecados sin exigir penas expiatorias; Cristo, Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, es fuente única de nuestra expiación y reparación satisfactoria. Un tercer grupo prefiere dejar el tema abierto, sin resolver: evitemos, dicen, las formulaciones pormenorizadas acerca de la vida que sigue a la muerte, y en vez de ello portémonos con reserva reverente y agnóstica. Le sucedió una vez a San Antonio de Egipto que al inquietarse ante el misterio de la divina providencia, escuchó una voz que le dijo: 'Antonio, atiendete a ti mismo; lo demás es cosa de los juicios de Dios, y no te toca a ti conocerlos.'[2]

Los Santos. Simeón el Nuevo Teólogo describe a los santos en forma de cadena de oro:

> La Santa Trinidad les aúna a todos, infundiéndose en cada uno desde el primero al último, desde los pies hasta la cabeza... Los santos de cada generación, agregándose a sus antecedentes, y repletos de luminosidad igual que ellos, forman una cadena dorada, de la que cada santo es un vínculo individual, unido al próximo por la fe, las obras y el amor. De modo tal que constituyen una sola cadena en el Dios Único, nada fácil de quebrantar.[3]

Así es el concepto ortodoxo de la comunión de los santos. Es cadena

1. Es de notar, sin embargo, que incluso en el siglo XVII fueron muchos los ortodoxos que rechazaron la enseñanza romana acerca del Purgatorio. Las afirmaciones sobre los difuntos en la *Confesión Ortodox*a de Moghila fueron cuidadosamente alteradas por Meletios Syrigos, y en postrimerías de la vida Dositeo retractó cuanto había escrito al respecto en su *Confesión.*
2. *Apophthegmata* (*P.G.* LXV), Antonio, 2.
3. *Siglos,* 111, 2-4.

de amor y oración mutuos; y los miembros de la Iglesia en la tierra, 'llamados a ser santos', toman parte de esa oración amorosa.

A nivel individual, el cristiano ortodoxo tiene derecho a solicitar las oraciones de cualquier miembro de la Iglesia, sea canonizado o no. Sería de lo más normal que un huérfano ortodoxo, finalizando sus oraciones vespertinas, pidiese la intercesión de sus propios padres tanto como de los santos y de la Madre de Dios. En el culto público, sin embargo, la Iglesia normalmente solicita las oraciones solamente de los que haya proclamado santos; pero en ciertas circunstancias fuera de lo ordinario, puede que se establezca el culto público sin haberse celebrado ningún acto de canonización formal. La Iglesia griega bajo el Imperio Otomano en seguida empezó a conmemorar los Nuevos Mártires en sus actos litúrgicos, mas a fin de evitar que se dieran cuenta los turcos no se solía proclamarles santos en actos oficiales: el culto a los Nuevos Mártires, en la mayoría de los casos, fue algo que brotó espontáneamente, por iniciativas populares. Ocurre lo mismo en Rusia bajo los comunistas, donde se da el caso de los Nuevos Mártires rusos: durante larga temporada, les era brindada una veneración clandestina nada más por los creyentes ciudadanos de la ex-Unión Soviética, y solamente a partir de 1988 le fue posible a la Iglesia rusa proclamarles santos abiertamente.

La veneración a los santos se imbrica estrechamente con la veneración a los íconos. Estos son colocados por los ortodoxos no sólo en las iglesias, sino también en cada habitación de sus casas, e incluso en los coches y en los autobuses. Los íconos así omnipresentes sirven de punto de contacto entre los miembros vivos de la Iglesia y los miembros antecedidos. Los íconos les ayudan a los ortodoxos a considerar a los santos no como personajes remotos y legendarios del pasado, sino como amigos personales y contemporáneos.

Con motivo de su bautismo, al ortodoxo se le da el nombre de un santo, como símbolo de su ingreso en la unidad de la Iglesia que es Iglesia celestial tanto como Iglesia terrenal. Los ortodoxos observan una devoción particular al santo cuyo nombre comparten; normalmente guardan un ícono de su santo patrono en su habitación y le ruegan todos los días interceder por ellos. El día festivo del santo patrono se observa como *fiesta onomástica*, y para la mayoría de los ortodoxos (lo mismo que para la mayoría de los católicos romanos de Europa continental) es una fecha de mayor importancia a la del día de cumpleaños. En Serbia, cada familia suele tener su santo patrono propio, y el día del santo la familia entera celebra una fiesta colectiva que se llama una *Slava*.

Cuando reza, el ortodoxo cristiano invoca no sólo a los santos sino también a los ángeles, y a su ángel custodio en particular. Los ángeles 'nos cercan con sus intercesiones, y nos protegen al abrigo de sus alas protectoras de gloria inmaterial'.[1]

La Madre de Dios. Entre los santos se le da puesto de honor especial a la Bendita Virgen María, venerada por los ortodoxos como la más excelsa de las criaturas de Dios, 'más honrada que los querubines e incomparablemente más gloriosa que los serafines'.[2] Cónstese que la denominamos 'más excelsa *de las criaturas de Dios*'; los ortodoxos, igual que los católicos romanos, *veneran* o *reverencian* a la Madre de Dios, pero en ningún sentido se diría que los miembros de cualquiera de las dos Iglesias la consideran como cuarta persona de la Trinidad, ni tampoco le conceden la *adoración* que reservan sólo para Dios. En la teología griega la distinción se traza con gran claridad; existe un vocablo especial, *latreia*, reservado para la adoración de Dios, a diferencia de la veneración a la Virgen para la que se emplean términos totalmente distintos (*duleia*, *hyperduleia*, *proskynesis*).

En los oficios ortodoxos, se la menciona a María con gran frecuencia, y en cada ocasión se le suele atribuir su título completo: 'Nuestra Santísima, inmaculada, bendita y glorificada Señora, Madre de Dios y siempre Virgen María'. Figuran los tres adjetivos principales atribuidos por la Iglesia Ortodoxa a Nuestra Señora: *Theotokos* (dió a luz a Dios), *Aeiparthenos* (Siempre Virgen), y *Panagia* (Toda Santa, Santísima). El primero de los tres epítetos le fue asignado por el tercer Concilio Ecuménico (el de Éfeso en 431), y el segundo epíteto le fue conferido en el quinto Concilio Ecuménico (el de Constantinopla en 553).[3] El título de *Panagia*, aun sin haber sido término de definición dogmática, es aceptado y empleado por todos los ortodoxos.

La apelación *Theotokos* tiene importancia particular, siendo término clave de la devoción ortodoxa a la Virgen. Le brindamos honor a María

1. Citación del Himno de Despedida de la Fiesta de los Arcángeles (8 de noviembre).
2. Citación de una parte del himno '*Justo es...*', cantado en la Liturgia de San Juan Crisóstomo y en otros oficios litúrgicos.
3. La creencia en la Virginidad Perpetua de María puede que a primeras parezca contradictoria a lo que cuenta la Sagrada Escritura, puesto que en *San Marcos,* 3: 31 se mencionan los 'hermanos' de Cristo. Es posible, sin embargo, que el texto se refiera a unos hermanastros, hijos de José por matrimonio anterior; la palabra griega que se emplea también tiene el significado de primo u otro pariente cercano, además del significado estricto que es 'hermano'.

porque es la Madre de nuestro Dios. No la veneramos en aislamiento individual, sino a fuerza de su relación con Cristo. De ahí que la veneración a María, lejos de eclipsar la adoración de Dios, tiene el efecto contrario, precisamente: cuanto más estimemos a María, más viva conciencia cobramos de la majestad de su Hijo, ya que veneramos a la Madre precisamente a causa del Hijo que tuvo.

Le brindamos honor a la Madre a causa del Hijo que tuvo: la Mariología, por ende, es mera extensión de la Cristología. Los Padres que asistieron al Concilio de Éfeso insistieron en llamarle *Theotokos* a María, no porque deseaban glorificarla a ella de por sí, aparte de su Hijo, sino porque solamente así podrían salvaguardar la doctrina correcta de la persona de Cristo. Quien reflexione sobre lo que implica aquella gran frase, *El Verbo se hizo carne*, no podrá por menos que sentir un asombro profundo ante aquella que fue elegida como instrumento de misterio tan trascendente. Cuando la gente rehúsa reverenciarle a María, suele ser porque realmente no cree en la Encarnación.

Pero los ortodoxos veneran a María también por otras razones; no sólo porque es *Theotokos*, sino también por ser *Panagia*, Toda Santa. De entre todas las criaturas de Dios, es ella quien mejor ejemplifica la sinergía o colaboración entre los propósitos de la divinidad y la libertad humana. Dios, que siempre respeta nuestro albedrío, no quiso encarnarse sin el libre consentimiento de Su Madre. Aguardó su respuesta voluntaria: 'He aquí la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra' (*San Lucas* 1: 38). María pudo haberse negado a ello: no fue pasiva nada más, sino participante activa del misterio. Según lo dice Nicolás Cabásilas:

> La Encarnación no fue mero acto del Padre, de Su Poder y de Su Espíritu ... sino también fue obra de la voluntad y la fe de la Virgen ... Así como Dios se encarnó voluntariamente, quiso también que Su Madre le diese a luz libremente, con su pleno consentimiento.[1]

Si bien Cristo es el Nuevo Adán, María es la Nueva Eva, cuya obediencia y sumisión ante la voluntad de Dios hace contrapeso a la desobediencia de Eva en el Paraíso. 'Así el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado a través de la obediencia de María; lo que Eva, virgen, ató mediante su descreencia, María, virgen, soltó mediante su fe.'[2] 'Muerte por Eva, vida por María.'[3]

La Iglesia Ortodoxa le llama a María 'Toda Santa'; le llama también 'inmaculada' o 'sin mancha' (en griego *achrantos*); y todos los ortodoxos

1. *Sobre la Anunciación,* 4-5 en *Patrologia Orientalis,* vol. XIX (París 1926), p.488.
2. *Contra las Herejías,* III, 22: 4.
3. Jerónimo, *Carta* 22: 21.

están de acuerdo en que Nuestra Señora fue exenta del pecado *actual*. Pero ¿fue también exenta del pecado *original*? Dicho de otra manera, ¿es que los ortodoxos concuerdan con la doctrina católica romana de la Inmaculada Concepción? Fue promulgada como dogma por el Papa Pío IX en 1854, y afirma que ya desde el mismo momento en que la concibió su madre, Santa Ana, María fue librada de 'toda mancha del pecado original' por decreto especial de Dios. La Iglesia Ortodoxa, de hecho, nunca se ha pronunciado definitiva y formalmente al respecto. En tiempos pasados, ortodoxos individuales promulgaron afirmaciones que, sin aseverar la doctrina misma de la Inmaculada Concepción, no obstante se asoman a ella bastante; a partir del año 1854, sin embargo, la gran mayoría de los ortodoxos han rechazado la doctrina, por varias razones. Les parece innecesario; les parece también que, al menos según la definición de la Iglesia Católica Romana, supone un falso entendimiento del pecado original; la doctrina les provoca sospechas porque parece desprender a María de los demás descendientes de Adán, y clasificarla en otra categoría distinta a la de los demás hombres y mujeres justos del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista ortodoxo, no obstante, la cuestión entera pertenece al ámbito de la opinión teológica; si el ortodoxo individual hoy en día se sintiese obligado a aceptar la Inmaculada Concepción, no por ello se le podría calificar de hereje.

Si bien los ortodoxos rechazan en gran parte la doctrina de la Inmaculada Concepción de María, sí creen, en cambio, en su Asunción Corpórea, y con firmeza.[1] Lo mismo que el resto de la humanidad, Nuestra Señora padeció muerte física, mas en el caso de ella la Resurrección del Cuerpo ocurrió con anticipación: tras su muerte, su cuerpo fue arrebatado o 'asumido' al cielo y su tumba quedó vacía. Traspasó la muerte y el juicio, y vive ya en la Edad Venidera. Lo cual no supone una separación entre ella y el resto de la humanidad, ya que esa misma gloria corpórea de la que María goza ya es cosa que todos esperamos compartir en un futuro.

La creencia en la Asunción de la Madre de Dios viene afirmada por la Iglesia con claridad y sin equívocos en los himnos que se cantan el 15 de agosto, Fiesta de la 'Dormición'. Sin embargo los ortodoxos, a

1. Justo después de que el Papa proclamase la Asunción como dogma, en 1950, algunos ortodoxos (reaccionando contra la Iglesia Católica Romana) empezaron a expresar dudas acerca de la Asunción Corpórea, y hasta llegaron a negarlo explícitamente; lo seguro es que esto *no* fue de ninguna manera una tendencia representativa de la Iglesia Ortodoxa en general.

diferencia de los católicos romanos, nunca proclamaron la Asunción como dogma, ni tampoco quisieran hacerlo. Las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación se han proclamado como dogmas, eso sí, ya que forman parte íntegra de la prédica pública y evangelizadora de la Iglesia; en cambio, la glorificación de Nuestra Señora es cosa de la Tradición interna de la Iglesia:

> Resulta tan difícil expresar como contemplar los misterios que la Iglesia resguarda en las más recónditas profundidades de su conciencia interna... La Madre de Dios nunca fue tema de la prédica pública de los Apóstoles; a Cristo se le predicó y proclamó desde los tejados de las casas, para que todos conociesen la enseñanza iniciativa destinada a todo el mundo, en cambio el misterio de su Madre fue revelado solamente a los que ya pertenecían a la Iglesia... No es tanto objeto de la fe como fundamento de la esperanza, fruto de la fe, madurado en la Tradición. Por ello, observemos el silencio, y no intentemos dogmatizar acerca de la gloria suprema de la Madre de Dios.[1]

LAS ÚLTIMAS COSAS

Para el cristiano existen tan solo dos alternativas, que son el cielo y el infierno. La iglesia aguarda siempre la consumación final, que en la teología griega es designada la *apocatastasis* o 'restauración', cuando Cristo de nuevo vendrá con abundante gloria para juzgar a vivos y muertos. Como ya vimos, la *apocatastasis* final representa la redención y glorificación de la materia: el Último Día, los justos resucitarán de los sepulcros y serán unidos nuevamente a un cuerpo – no tal como el cuerpo que poseemos ahora, sino transfigurado y 'espiritual', en el que la santidad interior se manifiesta por fuera. Y además de nuestros cuerpos humanos, todo el orden material quedará transformado: Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva. En los años recientes, muchos cristianos – de occidente sobre todo, pero a veces también de la Iglesia Ortodoxa – sintieron que el concepto del infierno desentona con la creencia en el Dios del amor. Pero esa argumentación corresponde a un modo de pensar confundido y peligroso. Si bien es cierto que Dios nos ama con amor infinito, también es cierto que Él nos ha dotado de albedrío; como disponemos del albedrío, nos es posible rechazar a Dios. Y como existe el albedrío, existe el infierno; porque el infierno no es ni más ni menos que el rechazo a Dios. La negación del infierno equivale a la negación del albedrío. 'Nadie abunda tanto como Dios en la bondad y la misericordia,'

1. V. Lossky, *'Panagia'*, en *The Mother of God,* recopilado por E.I. Mascall (Londres 1949), p.35.

escribe Marco el Monje o el Ermitaño (comienzos del siglo V); 'pero ni siquiera Él perdona a los que no se arrepienten.'[1] Dios no nos obliga a amarle, por que el amor forzado no es el amor; ¿cómo, pues, ha de poder Dios conciliar consigo mismo quienes rechazan toda conciliación?

La actitud ortodoxa para con el Juicio Final y el infierno se expresa claramente en la selección de lecturas del Evangelio para las liturgias dominicales de los tres domingos sucesivos que preceden la Gran Cuaresma. El primer domingo se lee la parábola del Fariseo y el Publicano, y el segundo se lee la parábola del Hijo Pródigo, dos historias ilustrativas de la inmensa amplitud del perdón y la misericordia de Dios para con los pecadores arrepentidos. El Evangelio del tercer domingo, sin embargo – es la parábola de las Ovejas y los Cabritos – nos recuerda esa otra verdad: la posibilidad de rechazar a Dios y volver la cara para tornarse hacia el infierno. 'Luego dirá también a los de la izquierda: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno...' (*San Mateo* 25: 41).

No hay terrorismo en la doctrina ortodoxa de Dios. Los cristianos ortodoxos no se encogen aterrorizados de miedo ante Él, sino que le consideran *philanthropos*, 'quien ama la humanidad'. Tienen presente, no obstante, que Cristo en Su Segundo Advenimiento vendrá en capacidad de juez.

El infierno, más que una cárcel donde Dios encierra a los seres humanos, es un lugar donde los humanos, al abusar de su albedrío, se encarcelan a sí mismos. Y hasta en el infierno a los injustos no se les priva del amor de Dios: al contrario, por su propia elección experimentan como sufrimiento lo que para los santos es experiencia gozosa. 'El amor de Dios será tormento insoportable para los que no lo interiorizaron en sí mismos.'[2]

El infierno existe como posibilidad final, pero algunos de los Padres creyeron no obstante que al final de las cosas, todos se conciliarán con Dios. El decir que todos *han de* ser salvados es herético, porque supone negar el albedrío; es admisible, sin embargo, esperar que todos *ojalá sean* salvados. Hasta que llegue el Último Día, no debemos desesperarnos de la salvación de nadie, sino anhelar y rogar por la conciliación de todos, sin excepciones. No debe quedar nadie excluido de nuestras intercesiones de amor. '¿Qué es un corazón misericordioso?' pregunta Isaac el Sirio. 'Es

1. *Sobre los que crean justificarse por las obras,* 71 (*P.G.* LXV, 940D).
2. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* p.234.

un corazón que arde de amor a toda la creación, a los humanos, las aves, los animales, *los demonios*, en fin, a todas las criaturas.'[1] Dice Gregorio de Nyssa que es legítimo para los cristianos aguardar la redención del mismísimo demonio.

La Biblia termina tocando nota de anhelosa ansia: 'Sí, yo vengo en seguida. Amén. ¡Ven Señor Jesús!' (*Apocalipsis* 22: 20). Los cristianos primitivos rezaban con el mismo espíritu de esperanzado anhelo: 'Venga la gracia, y el fenecimiento de este mundo.'[2] Por un lado, los cristianos primitivos se equivocaron; se imaginaban que el fin del mundo ocurriría muy pronto, sin embargo ya han transcurrido dos milenios y todavía no ha cuajado. No nos toca a nosotros saber los tiempos o momentos, y puede ser que el orden actual perdure muchos milenios más. Por otro lado, empero, la Iglesia primitiva acertó. Porque por tarde o temprano que ocurra, el fin es siempre *inminente*, siempre lo tenemos a mano en el sentido espiritual, por muy alejado que quede en el sentido temporal. El Día del Señor vendrá 'como el ladrón en la noche' (I *Tesalonicenses* 5: 2), en un momento inesperado. Los cristianos, por eso, tanto hoy en día como en tiempos apostólicos, deben estarse atentos, aguardando, siempre a la expectativa. Una de las señas más esperanzadoras de avivación entre los ortodoxos de la actualidad es la conciencia renovada del Segundo Advenimiento y su importancia. 'Cuando un pastor que estaba de visita en Rusia preguntó cuál era el problema más urgente para la Iglesia rusa, le contestó un sacerdote, acto seguido: la *Parousía*.'[3]

El Segundo Advenimiento, sin embargo, no es suceso venidero nada más, ya que en la vida de la Iglesia, la Edad Venidera ya comenzó a irrumpir en ésta la edad presente. Para los miembros de la Iglesia de Dios, los 'Últimos Tiempos' ya se inauguraron, porque los cristianos de aquí y de hoy gozan ya de las primicias del Reino de Dios. *¡Ven, Señor Jesús!* Ya viene – en la Santa Liturgia y el culto de la Iglesia.

1. *Tratados Místicos*, recopilado por A.J. Wensinck, (Amsterdam, 1923), p.341.
2. *Didache,* 10: 6.
3. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* p.9 (*Parousía:* término griego que significa el Segundo Advenimiento).

CAPÍTULO 13

El Culto Ortodoxo, I: El Cielo Terrenal

La Iglesia es cielo terrenal donde el Dios celeste mora y actúa.
Germano, Patriarca de Constantinopla (fallecido en 733)

DOCTRINA Y CULTO

Se da el relato, en la *Crónica Primaria Rusa*, de Vladimir, Príncipe de Kiev, quien, todavía pagano, quiso enterarse de cuál era la religión verdadera; por eso envió delegados suyos a que visitaran, por turnos, varios países del mundo. Rindieron visita, primero, a los búlgaros musulmanes de orillas del Volga, pero cuando vieron que éstos al rezar miraban todo a su alrededor como unos poseídos, los rusos, insatisfechos, se encaminaron de nuevo. 'No hay alegría entre ellos,' le informaron a Vladimir, 'sino tristeza, y gran dolor; su sistema no tiene nada de bueno.' A continuación viajaron a Alemania y a Roma, y hallaron un culto más satisfactorio, pero se quejaron de que aquí también se carecía de belleza. Finalmente, se dirigieron a Constantinopla; y por fin, presenciando la Divina Liturgia en la enorme Iglesia de la Santa Sabiduría (Santa Sofía), encontraron lo que buscaban. 'No sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra, porque seguro que no existen esplendor y belleza semejantes en toda la tierra. No podemos describírselo ni por asomo; confiamos, únicamente, en que Dios reside allí entre los hombres, y en que su culto sobrepasa al de todos los demás lugares. Porque de esa belleza no nos olvidaremos jamás.'

Es un una historia en la que figuran varios rasgos característicos del cristianismo ortodoxo. En primer lugar, se destaca el énfasis en la belleza divina: *porque de esa belleza no nos olvidaremos jamás*. A muchos observadores les ha parecido don particular de las gentes ortodoxas – las de Bizancio y de Rusia sobre todo – ese poder de discernir la belleza del mundo espiritual, y de expresar esa belleza celestial en el culto.

En segundo lugar, es característico que dijeran los rusos que *no sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra*. Para la Iglesia Ortodoxa, el culto no es ni más ni menos que 'el cielo en la tierra'. La

Santa Liturgia es cosa que ampara a los dos mundos simultáneamente, ya que en el cielo así como en la tierra no hay más que una Liturgia, sola y única – un solo altar, un solo sacrificio, una sola presencia. En todos los lugares del culto, por humildes que sean en las apariencias, los fieles congregados para la celebración de la Eucaristía son asumidos a 'los lugares celestes'; en todos los lugares del culto, cuando es ofrendado el Santo Sacrificio, lo presencia no solamente la congregación local, sino la Iglesia universal – los santos, los ángeles, la Madre de Dios, y el mismo Cristo. 'Ahora están presentes con nosotros las potestades celestiales, invisibles, ofreciendo alabanzas.'[1] *Confiamos, únicamente, en que Dios reside allí entre los hombres*.

Inspirándose en esta visión del 'cielo en la tierra', los ortodoxos se han esforzado siempre por crear formas del culto de esplendor y belleza tales que sirvan de íconos de la gran Liturgia en el cielo. En el año 612, el personal de la Iglesia de la Santa Sabiduría (Santa Sofía) sumaba 80 sacerdotes, 150 diáconos, 40 diaconisas, 70 subdiáconos, 160 lectores, 25 cantores, y 100 ujieres; ésto nos da cierta impresión de la magnificencia del oficio al que asistieron los delegados de Vladimir. Sin embargo, son muchos los que han presenciado el culto ortodoxo en circunstancias externas muy distintas a éstas, quienes sintieron, con la misma intensidad que aquellos rusos kievanos, la presencia divina entre los hombres. Tornemos la mirada, por ejemplo, de la *Crónica Primaria Rusa* a la carta escrita por una inglesa en 1953:

> Esta mañana sí que fue extraña. Fíjate: una sala misionera de los Presbiterios, sucia y mugrienta, encima de un taller de automóviles, donde se les permite a los rusos celebrar la Liturgia cada dos semanas. Un iconostasio que parece un accesorio teatral, con unos cuantos iconos modernos. El suelo todo sórdido, donde la gente se arrodilla, y un banco contra la pared... Entran en escena dos sacerdotes viejos, espléndidos, y un diácono; ráfagas de incienso, y en el momento de la Oblación, una sensación sobrenatural, abrumadora.[2]

Cabe destacar otra característica más de la Ortodoxia que viene ilustrada en el relato de los delegados de Vladimir. Saliendo en busca de la fe verdadera, los rusos no pidieron información sobre la ética, ni afirmaciones y raciocinios de la doctrina, sino que observaron en directo las naciones distintas celebrando el acto de oración. El planteamiento religioso de los ortodoxos es fundamentalmente litúrgico, es decir que entiende la doctrina a la luz del culto divino; no es mera casualidad que

1. Palabras que se cantan en el momento de la Gran Entrada, durante la Liturgia de los Dones Presantificados.
2. *The Letters of Evelyn Underhill*, p.248

el vocablo 'Ortodoxia' signifique a la vez 'creencia justa' y 'veneración justa', ya que las dos cosas son inseparables. Se ha dicho de los bizantinos, y con acierto, que 'El dogma, para ellos, no es solamente un sistema intelectual determinado por el clero y expuesto al laicado, sino todo un campo de visión donde todas las cosas de la tierra se perciben con relación a las cosas del cielo, principalmente por medio de la celebración de los actos litúrgicos.'[1] Según lo dice Georges Florovsky, 'El cristianismo es religión litúrgica. La Iglesia es, ante todo, comunidad del culto. El culto, primero, y después la doctrina y la disciplina.'[2] Quien quiera aprender lo que es la Ortodoxia, más que leer libros sobre el tema, debe tomar el ejemplo del séquito de Vladimir y asistir a la Liturgia. Como Cristo le dijo a Andrés: 'Venid y veréis' (*San Juan* 1: 39).

Los ortodoxos conciben a los seres humanos, ante todo, como criaturas litúrgicas que llegan a ser verdaderamente ellas mismas en la glorificación de Dios, y que hallan la perfección y la plenitud en el culto. Las personas ortodoxas vertieron la plenitud de su experiencia religiosa en la Santa Liturgia, expresión de su fe. En la Liturgia se inspiró todo lo mejor de su poesía, arte y música. Entre los ortodoxos, la Liturgia nunca se ha convertido en patrimonio exclusivo de los eruditos y los clérigos, como solía suceder en el occidente medieval, sino que permaneció siempre *popular* – posesión común del pueblo cristiano entero:

> El laico ortodoxo normal y corriente se familiariza desde su infancia con la vida eclesial, y en la Iglesia se siente como en su casa; conoce bien, y de sobras, las partes oíbles de la Santa Liturgia, y participa en los actos rituales con una facilidad y comodidad y desenfado escasa vez compartidos por los de occidente, a no ser los más súper-devotos y eclesiásticos.[3]

En las épocas más tenebrosas y amenazantes de su historia – bajo los mongoles, turcos o comunistas – las gentes ortodoxas siempre tornaron a la Liturgia en busca de la inspiración y la nueva esperanza; y no les fue en vano.

1. George Every, *The Byzantine Patriarchate* (Londres 1947), p.ix.
2. 'The elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church', en la revista *One Church,* vol. XIII (Nueva York 1959), nos. 1-2, p.24.
3. Austin Oakley, *The Orthodox Liturgy* (Londres 1958), p.12.

ESCENARIO EXTERNO DE LOS OFICIOS: EL SACERDOTE Y LA GENTE

El esquema básico de los oficios ortodoxos es igual al de los católicos romanos: en primer lugar, hay la *Santa Liturgia* (la Eucaristía o la Misa); en segundo lugar, los *Divinos Oficios* (los dos principales son los Matutinos y las Vísperas, además del Oficio de la Medianoche, las Horas Primera, Sexta y Nona, y las Completas)[1]; y en tercer lugar, los *Oficios Ocasionales* – es decir, los oficios diseñados para las ocasiones especiales, como los de Bautismo, Matrimonio, Profesión Monástica, Coronación Real, Consagración de una Iglesia, y los Entierros. Además de los ritos ya mencionados, la Iglesia Ortodoxa también emplea toda una gama variada de bendiciones menores.

En muchas de las iglesias parroquiales anglicanas, y en la mayoría de las católicas romanas, se celebra la Eucaristía todos los días; en cambio, en la Iglesia Ortodoxa de la actualidad la Liturgia cotidiana no es cosa normal, salvo en las catedrales y los grandes monasterios; en una iglesia parroquial normal y corriente se celebra solamente los domingos y festivos. Pero en la Rusia contemporánea, donde escasean los lugares del culto y muchos cristianos se ven obligados a trabajar los domingos, en muchas parroquias urbanas se da la práctica de celebrar la Liturgia cada día.

La Iglesia Ortodoxa emplea para los oficios el idioma vernáculo (local): el árabe en Antioquía, el finlandés en Helsinki, el japonés en Tokio, el inglés (cuando es preciso) en Londres o Nueva York. Una de las tareas principales de los misioneros ortodoxos – desde Cirilo y Metodio en el siglo IX, hasta Inocente Veniaminov y Nicolás Kassatkin en el siglo XIX – siempre ha sido traducir los misales al idioma nativo. En la práctica, sin embargo, se dan algunas excepciones, parciales, con relación a este principio general a favor de los idiomas vernáculos; las Iglesias de habla griega utilizan no el griego moderno, sino el griego de las épocas del Nuevo Testamento y bizantinas, y la Iglesia rusa emplea todavía las traducciones medievales al eslavónico eclesiástico. En 1906 muchos obispos rusos propusieron, efectivamente, que el eslavónico eclesiástico fuese sustituido más o menos generalmente por el ruso moderno, pero

1. Según el rito romano, las Nocturnas (que corresponden al Oficio bizantino de la Medianoche) forman parte de las Matutinas, pero según el rito bizantino el Oficio de la Medianoche se celebra por separado. Las Matutinas bizantinas equivalen a las Matutinas y las Laudes del rito romano.

estalló la Revolución Bolchevique antes de que se pudiese llevar a la práctica el proyecto.

En la Iglesia Ortodoxa moderna, así como en la Iglesia primitiva, todos los oficios se cantan o se entonan. No existe rito ortodoxo equivalente a la 'Misa Baja' romana, o a la 'Celebración Hablada' de los anglicanos. En todas las liturgias, lo mismo que en todas los oficios Matutinos y Vísperas, se utiliza el incienso y se entona el oficio, aun cuando no haya nadie presente, ni del laicado ni del coro; el sacerdote y el lector lo celebran solos. En cuanto a la música, los ortodoxos de habla griega siguen empleando el canto llano antiguo de Bizancio, con sus ocho 'tonos'. Los misioneros bizantinos llevaron consigo ese canto llano al penetrar en tierras eslavas, pero con el curso de los siglos se fue modificando, y las varias Iglesias eslavónicas desarrollaron cada una su propio estilo y su propia tradición de música eclesial. De entre estas tradiciones la más conocida es la rusa, y es también la que más atractivos inmediatos tiene para los oyentes occidentales; no son pocos los que creen la música de la Iglesia rusa la más bella de toda la cristiandad, y tanto en Rusia como entre las comunidades emigradas existen coros rusos de benemérito renombre. Hasta hace muy poco, el coro se encargaba de todo el canto en las iglesias ortodoxas; hoy en día, un número reducido, pero creciente, de parroquias en Grecia, Rusia, Rumania y la diáspora empieza a reanimar el canto de participación general – en momentos determinados, como la recitación del Credo y del Padre Nuestro, si no a lo largo del oficio.

En la Iglesia Ortodoxa moderna, así como en la Iglesia primitiva, se canta sin acompañamiento instrumental, menos en determinadas comunidades ortodoxas de América del Norte – griegas, sobre todo – quienes muestran propensión al órgano o al armonio. La mayoría de los ortodoxos no hacen uso de campanillas en el santuario de la iglesia; pero sí disponen de campanarios y espadañas al exterior, y repiquetean con mucho gusto las campanas antes de la liturgia tanto como durante ella para señalar determinados momentos. La campanología rusa tuvo fama particular. 'Nada,' escribe Pablo de Aleppo durante su visita a Moscú en 1655, 'nada me afectó tanto que los tañidos sincronizados de todas las campanas en vísperas de los domingos y las grandes fiestas, y en la medianoche anterior a las fiestas. Las vibraciones hacían temblar la tierra, y el retumbo de sus voces subía como el trueno hasta el cielo.' 'Tañeron las campanas, según la costumbre suya. ¡Que a Dios no le asusten esa estrepitosa alegría y el clamor!'[1]

1. *The Travels of Macarius,* edición preparada por Ridding, p.27 y p.6.

Una iglesia ortodoxa suele ser un edificio más o menos cuadrado, con espacio amplio en el centro cubierto de cúpula. (En Rusia la cúpula asume aquella forma de cebolla que tanto llama la atención, y que es rasgo tan característico de todo paisaje ruso). La nave mayor y el presbiterio extendidos que son típicos de las catedrales y principales iglesias parroquiales de estilo gótico no figuran en la arquitectura eclesiástica oriental. En tiempos pasados no se solía tener sillas o asientos en la parte central de las iglesias, aunque quizás hubiesen bancos o escaños contra las paredes; lamentablemente, hoy en día, tanto en Grecia como en la diáspora, se da la tendencia cada vez mayor de abarrotar la iglesia entera de asientos en filas. Aun así, sigue siendo de uso muy normal para los ortodoxos mantenerse de pie durante la mayor parte de los oficios eclesiales (los visitantes no-ortodoxos se quedan extrañados al ver señoras muy mayores quedarse en pie durante varias horas sin evidenciar señas de cansancio); pero hay momentos en los que los asistentes al oficio se pueden sentar o arrodillar. El Canon XX del primer Concilio Ecuménico prohíbe a la gente arrodillarse los domingos y cualquiera de los cincuenta días entre las Pascuas y el día de Pentecostés, regla que hoy por hoy, desafortunadamente, a veces no se observa.

La presencia o la ausencia de asientos en el contexto del culto cristiano producen una variación de ambiente que hace extrañar. En el culto ortodoxo se da una flexibilidad, una informalidad desenfadada, jamás halladas en las iglesias de occidente, por lo menos al norte de los Alpes. Los creyentes occidentales, todos alineados en filas y en plazas propias, no se pueden mover durante el oficio sin causar estorbos; deben llegar para el comienzo del oficio y quedarse hasta que termine. En cambio, en el culto ortodoxo hay más libertad y movilidad, la gente va y viene durante los oficios sin que se sorprendan los demás. Así también los movimientos del clero; las acciones ceremoniales no están tan minuciosamente prescritas como en occidente, y los gestos sacerdotales son menos estilizados y más naturales. Esa informalidad, que a veces acaba en la irreverencia, al fin y al cabo es cualidad valiosa de la cual los ortodoxos no quisieran deshacerse para nada. Se sienten a gusto en la iglesia – no son compañía militar entrenando en la plaza de armas, sino hijos en la casa de su Padre. El culto ortodoxo a veces es calificado de 'otromundista', pero más bien se diría 'doméstico': es asunto *familiar*. Y allende la domesticidad y la informalidad yace la honda sensibilidad al misterio.

En todas las iglesias ortodoxas el santuario es dividido del resto de la

iglesia por el *iconostasio*, pantalla sólida hecha normalmente de madera, con los paneles cubiertos de íconos. En tiempos primitivos, el presbiterio solía ser tabicado con una pantalla baja nada más, de un metro de altura aproximadamente. A veces la pantalla venía coronada de una serie de columnas, abierta y rematada con viga horizontal o arquitrabe: todavía existe una pantalla de este estilo en la Iglesia de San Marcos en Venecia. En tiempos relativamente recientes – en muchas zonas no fue hasta el siglo XV o XVI – el espacio entre las columnas se fue rellenando, y el iconostasio asumió su forma y solidez actuales. Son muchos los ortodoxos versados en la litúrgica que quisieran pisar las huellas de San Juan de Kronstadt y volver al estilo de iconostasio menos cerrado; incluso ya se llegó a hacerlo en algunos sitios.

El iconostasio es atravesado por tres puertas. La puerta grande del centro – que se llama la *Puerta Real* o la *Puerta Santa* – al abrirse da sobre el altar. La apertura se cierra con doble puerta, o con dos verjas, y detrás de las puertas se tiende una cortina. Fuera de las horas de celebración litúrgica, siempre menos en Semana Clara[1], las puertas permanecen cerradas y se corre la cortina. En momentos indicados durante los oficios, las puertas a veces se abren y a veces se cierran, y además de estar cerradas las puertas, de vez en cuando también se corre la cortina. Sin embargo, en muchas de las parroquias griegas ya no se suelen cerrar las puertas y la cortina en ningún momento de la Liturgia; en algunas iglesias, incluso, las puertas se han quitado del todo, mientras que en otras se han tomado medidas más correctas desde el punto de vista litúrgico – quedarse con las puertas, y deshacerse de la cortina. De las otras dos puertas, por la de la izquierda se entra en la 'capilla' de la *Prothesis* o Preparación (lugar donde se guardan los vasos sagrados, y donde el sacerdote prepara el pan y el vino cuando comienza la Liturgia); la puerta a la derecha pasa al *Diakonikon* (que hoy en día sirve normalmente de vestuario, pero que originalmente fue donde se guardaban los libros sagrados, sobre todo los Evangelios, junto con las reliquias). No se deja a los laicos traspasar el iconostasio, excepto en casos especiales como el de servir en la Liturgia. El altar – llamado la Mesa Santa o el Trono – en la iglesia ortodoxa se localiza en el centro del santuario, apartado de la pared oriental; detrás del altar, y contra la pared ya, se sitúa el trono episcopal.

Las iglesias ortodoxas están llenas de íconos – los hay en la pantalla, en las paredes, en santuarios especiales, o encima de una especie de pupitre donde pueden ser venerados por los fieles. Cuando los ortodoxos entran

1. La semana posterior a Semana Santa.

en una iglesia, lo primero que hacen es comprarse una vela, acercarse a un ícono, santiguarse, besar el ícono y encender la vela ante él. 'Son grandes ofrecientes de velas,' comenta el comerciante inglés Richard Chancellor, de visita a Rusia durante el reino de Isabel I. En cuanto a la decoración de la iglesia, no es cuestión de distribuir las varias escenas y figuras iconográficas fortuitamente, sino según esquemas teológicos, para que el edificio entero se convierta en gran ícono o imagen del Reino de Dios. En el arte religioso ortodoxo, así como en el arte religioso medieval de occidente, se elaboró todo un sistema simbólico que abarca todos los elementos arquitectónicos y decorativos de la iglesia. Los íconos, los frescos, y los mosaicos no son mera ornamentación para embellecer a la iglesia, sino que cumplen funciones teológicas y litúrgicas.

Los íconos que llenan la iglesia sirven de punto de contacto entre el cielo y la tierra. A los fieles reunidos para la oración, domingo tras domingo, en su iglesia local, las imágenes visibles de Cristo, de los ángeles y los santos les recuerdan siempre la presencia invisible de toda la compañía celestial en la Liturgia. Los creyentes sienten que las paredes de la iglesia abren acceso a la eternidad, cosa que les estimula a tener presente que la Liturgia terrestre es idéntica a la gran Liturgia celestial. El sinnúmero de íconos expresa de forma visible aquella sensación de 'el cielo en la tierra'.

El culto de la Iglesia Ortodoxa es comunal y popular. El no-ortodoxo que asista con bastante frecuencia a los oficios ortodoxos se dará cuenta en seguida de lo estrechamente unida que está la comunidad de creyentes, el laicado con el clero; entre otras cosas, la falta de asientos fomenta la sensación de unidad. Aunque los feligreses ortodoxos asistentes a los actos litúrgicos en su mayoría no participan en el canto, no se debe uno imaginar que no estén tomando parte en el oficio; ni tampoco se debe creer que el iconostasio – en su forma sólida de uso actual y corriente – hace que la gente se sienta aislada y escindida del sacerdote que está en el santuario. Puesto que además, muchos de los ritos se celebran delante de la pantalla, en plena vista de los feligreses.

El culto ortodoxo, en su mayor parte, goza de cualidades de atemporalidad y de pausa, sin prisas, efecto producido entre otras cosas por una frecuente repetición de *Letanías*. La Letanía, de forma más o menos larga, es constituyente litúrgico que se repite varias veces en todos los oficios de rito bizantino. En estas Letanías, el diácono (o el sacerdote, cuando no haya diácono) llama a la gente a que ore por las diversas necesidades de la Iglesia y del mundo, y el coro o la gente responde

a cada petición con un *Señor, ten piedad* (en griego, *Kyrie eleison*; en ruso, *Gospodi pomilui*), quizás las primeras palabras captadas por el visitante a los oficios ortodoxos. (Hay también Letanías en las que se sustituye la respuesta por *Dánoslo, Señor*). Los feligreses participan y consienten en las diversas intercesiones santiguándose e inclinando la cabeza. Por lo general, los ortodoxos hacen la señal de la cruz con bastante más frecuencia que los cristianos de occidente, y además se la utiliza con mayor libertad: los distintos creyentes se santiguan en distintos momentos, según el deseo, aunque también haya por supuesto ocasiones en las que casi todos se santiguan a la misma vez.

Hemos dicho del culto ortodoxo que es atemporal y se celebra sin prisas. La mayoría de los occidentales tiene la impresión de que los oficios bizantinos, si no son literalmente atemporales, son, eso sí, de una duración extremada e intolerablemente larga. Va sin decir que las celebraciones ortodoxas suelen ser de duración más larga que las celebraciones equivalentes occidentales, pero no hemos de exagerar. Es posible celebrar la Liturgia bizantina, con una corta prédica y todo, en una hora y cuarto; incluso, en 1943 el Patriarca de Constantinopla precisó que en las parroquias bajo su cargo la Liturgia dominical no habría de durar más de hora y media. Los rusos, en general, celebran los oficios con más pausa que los griegos, pero aun así, en una parroquia de emigrantes rusos, el oficio de Vigilia el sábado por la noche no suele durar más de dos horas, y dura menos muchas veces. Los oficios monásticos, lógicamente, son más extensivos, total que en el Monte Athos con motivo de las grandes fiestas hay oficios que duran a veces doce o incluso quince horas, sin interrupciones, pero son casos del todo excepcionales.

Los no-ortodoxos cobrarán ánimo pensando que los ortodoxos también, tanto como ellos mismos, se asombran ante lo largo que son los oficios. 'Ahora sí que entramos en tiempo de labor y angustias,' escribe en su diario Pablo de Aleppo al llegar a Rusia, 'porque todas sus iglesias están vacías, no hay asiento ni siquiera para el obispo. Se ve a la gente mantenerse en pie a lo largo de los oficios, como unas rocas, inmóviles, o inclinándose todo el rato para cumplir con sus devociones. Dios nos ayude a aguantar las oraciones y los cantos y las misas, porque hemos sufrido gran dolor, y nuestras propias almas fueron atormentadas por la fatiga y la angustia.' En medio de Semana Santa, exclama '¡Que Dios nos proporcione Su ayuda especial para poder aguantar la semana entera! Los moscovitas es que deben tener los pies hechos de hierro.'[1]

1. *The Travels of Macarius,* edición de Ridding, p.14 y p.46.

CAPÍTULO 14

El Culto Ortodoxo, II: Los Sacramentos

El que fue nuestro Redentor visible pasó ahora a los sacramentos.
San Leo el Grande

El puesto más importante en el culto ortodoxo está reservado para los sacramentos, o según el vocablo griego, los *misterios*. 'Se llama misterio,' escribe San Juan Crisóstomo acerca de la Eucaristía, 'porque lo que creemos es distinto a lo que vemos; lo que vemos es una cosa, lo que creemos, otra... Cuando oigo mencionar el cuerpo de Cristo, yo interpreto lo que se dice de una manera, y el descreído de otra.'[1] Ese doble carácter, exterior e interior, es un rasgo distintivo de los sacramentos: porque los sacramentos, igual que la Iglesia, son a la vez visibles e invisibles; en todo sacramento se da una combinación de señal visible externa y una gracia espiritual interna. En el Bautismo el cristiano se somete, por fuera, a ser lavado con agua, y a la misma vez por dentro es limpiado del pecado; en la Eucaristía recibe lo que parece ser, a primera vista, pan y vino, pero que es en realidad el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

En casi todos los sacramentos la Iglesia se sirve de lo material – el agua, el pan, el vino, el óleo – y lo convierte en vehículo del Espíritu Santo. De modo que los sacramentos miran para atrás, siendo reminiscencias de la Encarnación, en la que Cristo asume carne material y la hace vehículo del Espíritu; y miran también hacia el futuro *apocatástasis*, redención final de la materia en el Último Día – o mejor dicho, lo anticipan. Los ortodoxos resisten toda tentativa de disminuir la dimensión material de los sacramentos. A la persona humana hay que enfocarla holísticamente, como unidad íntegra de alma y de cuerpo, por lo tanto el culto sacramental en el que participan los seres humanos debe involucrar plenamente a nuestros cuerpos junto con nuestras mentes. El bautismo es por inmersión completa; en la Eucaristía se emplea pan leudado en vez del ázimo; en la Confesión el celebrante confiere la absolución no a distancia, sino de cerca, imponiendo las manos en la cabeza del penitente; en el oficio fúnebre, es costumbre dejar el ataúd abierto, sin tapar, para que todos puedan acudir a dar el último beso al difunto – el cadáver es objeto de

1. *Homilías sobre I Corintios,* vii, 1 (*P.G.* LXI, 55).

amor y no de aborrecimiento.

En la Iglesia Ortodoxa se suele hablar de siete sacramentos, que corresponden básicamente a los siete propuestos en la teología católica romana:

(I) Bautismo;
(II) Crismación (equivale a la Confirmación en occidente);
(III) la Eucaristía;
(IV) Arrepentimiento o Confesión;
(V) Ordenación Religiosa;
(VI) Casamiento o Santo Matrimonio;
(VII) Unción de los Enfermos.

Esta lista se concretó definitivamente tan sólo en el siglo XVII, época de mayor influencia latina. Antes de esa fecha, los escritores ortodoxos varían en cuanto al número de sacramentos: Juan Damasceno destaca dos; Dionisio Areopagita, seis; Joasaph, Metropolita de Éfeso (del siglo XV) propone diez; y los teólogos bizantinos que están de acuerdo en precisar siete sacramentos difieren sobre cuáles son esos siete. Hasta hoy en día, el número siete no goza de ninguna fuerza dogmática en la teología ortodoxa, sino que sirve nada más como número conveniente catequístico.

Los que se plantean 'siete sacramentos' deben procurar evitar dos tipos de equivocación. En primer término, si bien todos los siete son verdaderos sacramentos, no supone que todos tengan la misma importancia, sino que existe cierto orden 'jerárquico' entre ellos. La Eucaristía, por ejemplo, es el corazón de la vida y la experiencia cristianas; no así la Unción de los Enfermos. De entre los siete, el Bautismo y la Eucaristía priman sobre los demás; según la frase de la Comisión Bilateral de teólogos rumanos y anglicanos (reunida en Bucarest en 1935), estos dos sacramentos gozan de 'preeminencia entre los divinos misterios'.

En segundo término, al hablar de los 'siete sacramentos', no debemos aislar a esos siete de los otros muchos actos eclesiales que también poseen fuerza sacramental: *los sacramentales*, denominación oportuna. Entre los sacramentales se cuentan los ritos de profesión monástica, la gran bendición de las aguas en la fiesta de Epifanía, los oficios para el entierro de los muertos, y la unción de un monarca. En todos se da aquella conjunción de señal visible externa y gracia espiritual interna. La Iglesia Ortodoxa hace uso, además, de un gran número de bendiciones menores, de naturaleza igualmente sacramental: bendición del trigo,

vino y aceite; de frutas, fincas y hogares; de cualquier objeto o elemento. Estas bendiciones y ritos menores son de índole a menudo práctica y prosaica: hay oraciones para la bendición de coches o de locomotoras, y para la limpieza de cualquier sitio infestado de bichos.[1] No hay una división rígida entre los dos sentidos, amplio y menos amplio, de la palabra 'sacramento': la vida cristiana entera debe plantearse como unidad, como un solo misterio, único, o un gran sacramento único, cuyas diversas modalidades se expresan en una gran variedad de actos, algunos de ellos celebrados una vez en la vida nada más, y otros quizás una vez al día.

Los sacramentos son de índole *personal*: son los medios por los que cada cristiano se apropia, *a nivel individual*, de la gracia de Dios. Por eso, en la mayoría de los sacramentos de la Iglesia Ortodoxa, el sacerdote menciona el nombre de cada persona que recibe el sacramento. Cuando reparte la comunión, por ejemplo, dice: 'El siervo de Dios ... [nombre] participa del santo, precioso Cuerpo y Sangre de Nuestro Señor'; en la Unción de los Enfermos dice: 'O Padre, cura a Tu siervo [nombre] de su enfermedad que le aflige, cuerpo y alma'; en una ordenación sacerdotal dice el obispo: 'La gracia divina, que siempre sana lo débil y remedia las deficiencias, ordena a ... [nombre]'. Nótese que en cada caso el celebrante no habla en primera persona; no dice 'Bautizo a ...', 'Unjo a ...', 'Ordeno a ...'. Los 'misterios' no son acciones propias nuestras, sino acciones de Dios en la Iglesia, y el oficiante verdadero es siempre Cristo mismo. Como dice San Juan Crisóstomo: 'El sacerdote presta su lengua y suple su mano, nada más.'[2]

BAUTISMO[3]

En la Iglesia Ortodoxa actual, así como en la Iglesia de los primeros siglos, entre los tres sacramentos de iniciación cristiana – que son el Bautismo, la Confirmación y la Primera Comunión – existe una conexión íntima. Al ortodoxo que se hace miembro de Cristo se le conceden inmediatamente los plenos privilegios de su adherencia. Los niños ortodoxos en su infancia

1. 'La religión popular de Europa Oriental es litúrgica y ritualista, pero no del todo otromundista. No se puede acusar de puro misticismo a una religión que persiste en propalar nuevas fórmulas para la maldición de orugas y para la aniquilación de ratas muertas en el fondo de los pozos.' (G. Every, *The Byzantine Patriarchate,* p.198).
2. *Homilías sobre [el Evangelio de San] Juan,* I 36: 4 (*P.G.* LIX, 472).
3. En secciones siguientes, se tratará de describir la práctica de uso corriente en el rito bizantino; claro que no debemos perder de vista la posibilidad, o el hecho, mejor dicho, del rito occidental ortodoxo (véanse la p 169).

no solamente se bautizan, sino también son confirmados y reciben la comunión. 'Dejad a los niños y no impidáis que vengan a mí, porque de los que son como ellos es el reino de los cielos' (*San Mateo* 19: 14).

El acto de Bautismo se compone de dos elementos indispensables: la invocación del Nombre de la Trinidad, y la triple inmersión en el agua. Dice el sacerdote, 'El siervo de Dios [nombre] es bautizado en el Nombre del Padre, Amén. Y del Hijo, Amén. Y del Espíritu Santo, Amén.' Según se vaya invocando el nombre de cada persona de la Trinidad, el sacerdote mete el infante en la pila bautismal, sumergiéndolo del todo debajo del agua, o si no echándole agua por todo el cuerpo. Si el candidato bautismal está tan enfermo que la inmersión pondría en peligro su vida, basta con echarle agua en la frente; en los demás casos, no se debe prescindir del acto de inmersión.

Muchos ortodoxos se sienten preocupados por el hecho que los cristianos de occidente, habiendo abandonado la antigua costumbre del Bautismo por inmersión, se contentan nada más con echarle al candidato un poco de agua en la frente, o incluso con untarle la frente con unas gotas de humedad sin mojarle con agua en absoluto (es lamentable que esta práctica se dé con cada vez más frecuencia entre la comunión anglicana). Aun si algunos clérigos ortodoxos cayeron en la desidia con respecto a la observancia del rito correcto, no caben dudas de cuál es la verdadera enseñanza ortodoxa: la inmersión es imprescindible (menos en los casos de emergencia), porque de no haber inmersión, se pierde la correspondencia entre el signo externo y el significado interno, y se altera el simbolismo del sacramento. El Bautismo significa sepultura y resurrección místicas con Cristo (*Romanos* 6: 4-5 y *Colonenses* 2: 12); el signo externo es el hundimiento del candidato en la pila bautismal, y a continuación su salida de las aguas. Por lo tanto, el simbolismo sacramental exige inmersión o 'sepultura' en las aguas del Bautismo, seguido de la 'resurrección' del candidato cuando se yergue de ellas y aparece de nuevo. El Bautismo por infusión (cuando el agua se le echa nada más en una parte del cuerpo) se permite en casos particulares; pero el Bautismo por aspersión o unción, francamente, no es el Bautismo real.

Por medio del Bautismo se nos perdonan plenamente todos nuestros pecados, tanto el original como el actual; nos 'revestimos de Cristo', convirtiéndonos en miembros de Su Cuerpo, la Iglesia. Como recuerdo de su Bautismo, los cristianos ortodoxos suelen llevar toda la vida un crucifijo colgado del cuello como pendiente.

El Bautismo normalmente debe ser celebrado por un obispo o un sacerdote. En casos de emergencia, puede ser celebrado por un diácono, o por cualquier hombre y mujer, con tal de que sean cristianos. Los teólogos católicos romanos mantienen que si es necesario el Bautismo lo puede celebrar incluso una persona no-cristiana; los ortodoxos, en cambio, mantienen que eso no es posible. La persona que bautiza debe haber sido también bautizada.

CRISMACIÓN

Justo después del Bautismo, el niño ortodoxo recibe el 'crisma' o la 'confirmación'. El sacerdote toma un ungüento especial, el Crisma (en griego, *myron*), y se sirve de ello para ungir varias partes del cuerpo del candidato, marcándolas con la señal de la Cruz: se empieza por la frente, luego los ojos, la nariz, la boca, las orejas, el pecho, las manos, y los pies. Según va marcando cada parte, va diciendo 'El sello del don del Espíritu Santo'. El niño, incorporado en Cristo por el Bautismo, recibe ahora la Crismación como don del Espíritu Santo, convirtiéndose en *laïkos* (laico), miembro pleno del *laos* (pueblo) de Dios. La Crismación es la extensión de Pentecostés: el mismo Espíritu que descendió sobre los Apóstoles de modo visible en forma de lenguas de fuego, desciende ahora sobre el recién bautizado de modo invisible pero con la misma vigencia y poder. Por medio de la Crismación, todo miembro de la Iglesia se convierte en profeta, y toma parte del sacerdocio real de Cristo: todos los cristianos iguales, al ser crismados, son llamados a testimoniar en plena conciencia la Verdad. 'Vosotros habéis recibido la unción que viene del Santo, y todos tenéis la creencia' (*Primera Carta de San Juan* 2: 20).

En occidente suele ser el obispo quien confiere la Confirmación; en oriente, la Crismación es administrada por un sacerdote, pero el Crisma del que se sirve debe bendecirse primero por un obispo. (Según el uso ortodoxo corriente, solamente los obispos que sean dirigentes de Iglesias Autocéfalas tienen derecho a bendecir el Crisma). De manera que tanto en oriente como en occidente participa el obispo en el segundo sacramento de iniciación cristiana, de modo directo en occidente, e indirecto en oriente.

La Crismación también sirve de sacramento conciliador. Si por ejemplo un ortodoxo elige apostatar y se convierte al Islam, y más tarde vuelve a la Iglesia, al ser recibido de nuevo se lo somete a la Crismación. Igualmente, los católicos romanos que se convierten a la Ortodoxia

suelen ser recibidos por el rito de Crismación, al menos según el uso del Patriarcado Ecuménico y la Iglesia de Grecia; la Iglesia rusa, en cambio, los suele recibir por mero acto de profesión de la fe, sin crismarlos. Los anglicanos y demás protestantes siempre son recibidos por el acto de Crismación. A veces los conversos se reciben por Bautismo.

Lo antes posible, después de la Crismación, se le trae al niño ortodoxo a comulgar. Las primeras memorias que tendrá el niño acerca de su vida eclesial girarán en torno al acto de consumo de los Santos Dones que son el Cuerpo y la Sangre de Cristo. La comunión no ocurre por primera vez a los seis o siete años de edad (como en la Iglesia Católica Romana), o siendo ya adolescentes (como en el Anglicanismo), sino que es un rito del que nunca fueron excluidos.

EUCARISTÍA

Hoy en día, en la Iglesia oriental, se celebra la Eucaristía de acuerdo con uno de los siguientes cuatro ritos:

(1) *La Liturgia de San Juan Crisóstomo* (Liturgia normal tanto los domingos como los días laborables).

(2) *La Liturgia de San Basilio el Grande* (celebrada diez veces al año: estructuralmente es muy parecida a la Liturgia de San Juan Crisóstomo; únicamente, tiene una Plegaria Eucarística mucho más larga).

(3) *La Liturgia de Santiago, Hermano del Señor* (celebrada una vez al año en Jerusalén y unos cuantos otros lugares el 23 de octubre, Fiesta de Santiago).

(4) *La Liturgia de los Dones Presantificados* (celebrada los miércoles y viernes de Cuaresma, y lunes, martes y miércoles de Semana Santa. No hay rito consagratorio en esta Liturgia, sino que para la comunión se reparten pan y vino consagrados el domingo anterior).

La estructura general de las Liturgias de San Juan Crisóstomo y San Basilio es la siguiente:

I. OFICIO DE PREPARACIÓN – la *Prothesis* o *Proskomidia*: preparación del pan y vino que servirán para la Eucaristía.

II. LITURGIA DE LA PALABRA – la *Synaxis*
A. *Inauguración de la Liturgia* – la *Enarxis*

Letanía de la Paz

Salmo 102 (103)
Letanía Menor
Salmo 145 (146), seguido por el himno *Hijo Único y Verbo de Dios*
Letanía Menor
Bienaventuranzas (con los himnos propios del día, los *Troparios*)

B. *Entrada Menor*, seguido por los *Troparios* propios del día
Trisagion – 'Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, ten piedad de nosotros' – se repite varias veces

C. *Lecturas de las Escrituras*
Prokimenon – versículos tomados del Salterio
Lectura de la Epístola
Aleluya – se canta nueve, o en algunas ocasiones tres, veces, con intercalación de versículos bíblicos
Lectura del Evangelio
Homilía (a veces se traslada hasta el final de la Liturgia)

D. *Intercesión por la Iglesia*
Letanía de Suplicación Fervorosa
Letanía de los Difuntos
Letanía de los Catecúmenos

III. LITURGIA EUCARÍSTICA

A. Dos cortas Litanías de los Fieles, de prefacio a la *Entrada Mayor*; a continuación, la Letanía de Suplicación

B. *Beso de la Paz* y *Credo*

C. *Plegaria Eucarística*
Diálogo Inaugural
Acción de Gracias – culmina en la narración del Cenáculo, con citación de las palabras de Cristo: 'Esto es Mi Cuerpo... Esta es mi Sangre...'
Anamnesis – acto de 'recuerdo' y oblación. El sacerdote 'recuerda' la muerte, sepultura, Resurrección, Ascensión, y Segunda Venida de Cristo, y 'hace ofrenda' de los Santos Dones a Dios
Epiclesis – Invocación o llamamiento al Espíritu a que descienda sobre los Santos Dones

Gran Conmemoración de todos los miembros de la Iglesia: la Madre de Dios, los santos, los difuntos y los vivos
Letanía de Suplicación, y a continuación la Oración del Señor

D. *Elevación* de los Dones Consagrados y *Fracción* del Pan (cuando se parte)
E. *Comunión* del clero y de los laicos
F. *Conclusión* de la Liturgia: Acción de Gracias y Bendición de Despedida; distribución del *Antidoron*

La primera parte de la Liturgia, el Oficio de Preparación, es celebrado privadamente por el sacerdote y el diácono en la capilla de la *Prothesis*. Por lo tanto la parte pública del oficio se divide en dos porciones, la Synaxis (oficio compuesto de himnos, plegarias, y lecturas de la Biblia) y la Eucaristía: originalmente, la Synaxis y la Eucaristía se solían celebrar por separado, pero a partir del siglo IV las dos se fundieron efectivamente en una. Ambas incluyen una procesión, conocida ésta como Entrada Menor (en la Synaxis) y Entrada Mayor (en la Eucaristía). En la Entrada Menor, se saca en procesión por toda la iglesia el Libro de los Evangelios; en la Entrada Mayor, el pan y el vino (que se prepararon antes de comenzar la Synaxis) se llevan en procesión desde la capilla del *Prothesis* hasta el altar. La Entrada Menor corresponde al Introito del rito occidental (originalmente, la Entrada Menor señalaba el comienzo de la parte pública del oficio, pero en la actualidad viene precedida por una serie de Litanías y Salmos); la Entrada Mayor corresponde aproximada pero no exactamente a la Procesión Ofertoria que se da en occidente. Ambas porciones de la Liturgia, tanto la Synaxis como la Eucaristía, culminan en punto ápice: la lectura del Evangelio, en el caso de la Synaxis; *Epiclesis* del Espíritu Santo en el caso de la Eucaristía.

La creencia de la Iglesia Ortodoxa acerca de la Eucaristía viene expresada con claridad en el transcurso de la Plegaria Eucarística. El sacerdote recita la primera parte de la acción de gracias en voz baja (ahora hay también sitios donde la recitación se hace en voz alta) hasta que llegue a las palabras pronunciadas por Cristo en el Cenáculo: 'Tomad y comed, Esto es Mi Cuerpo...', 'Tomad y bebed todos de él, Esta es Mi Sangre...'; estas palabras se recitan siempre en voz alta para que las oigan todos los feligreses reunidos. En voz baja, de nuevo, el sacerdote recita la *Anamnesis*:

> Conmemorando la Cruz, la Tumba, la Resurrección del tercer día, la Ascensión al Cielo, la Entronización a la derecha, y la segunda y gloriosa Venida.

Continúa en voz alta:

Lo Tuyo de Lo Tuyo Te ofrecemos, en todos y para todos.

A continuación, la *Epiclesis*, que se recita normalmente en voz baja, pero a veces en voz alta para que oigan todos:

Envía Tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre los dones aquí preparados;
Y haz que este pan sea el Precioso Cuerpo de Tu Cristo,
Y lo que hay en este cáliz, la Sangre Preciosa de Tu Cristo,
Transformándolos por Tu Espíritu Santo. Amén. Amén. Amén.

Acto seguido, el sacerdote y el diácono se inclinan o se postran ante los Santos Dones, recién consagrados.

Se hace evidente que el concepto del 'momento de la consagración' se interpreta de modo distinto en ambas Iglesias, Ortodoxa y Católica Romana. Según la teología latina del medioevo, la consagración se efectúa con las Palabras de Institución: 'Este es Mi Cuerpo...' 'Esta es Mi Sangre...'. Según la teología ortodoxa, el acto de consagración no queda completo hasta el final de la *Epiclesis*, y toda veneración a los Santos Dones antes de completarse esa invocación es condenada por la Iglesia Ortodoxa de 'artolatría' (culto al pan). Los ortodoxos, sin embargo, no es que crean ni que la consagración sea efectuada *únicamente* por la *Epiclesis*, ni que las Palabras de Institución sean sobrantes y faltas de importancia. Al contrario, creen que la Plegaria Eucarística entera constituye una entidad íntegra e indivisa, y que por lo tanto las tres partes de la plegaria – Acción de Gracias, *Anamnesis*, *Epiclesis* – forman, cada una, una parte íntegra del acto único de la consagración. Lo cual supone, evidentemente, que si queremos aislar algún 'momento de la consagración', no se puede antes del *Amén* final de la *Epiclesis*.

La Presencia de Cristo en la Eucaristía. Las palabras que componen la *Epiclesis* ponen en claro, la creencia de la Iglesia Ortodoxa que tras la consagración el pan y el vino se convierten plena y verdaderamente en Cuerpo y Sangre de Cristo: no son meros símbolos, sino realidad. Si bien siempre se insistió en la *realidad* del cambio, los ortodoxos nunca intentaron explicar el *cómo*: la Plegaria Eucarística de la Liturgia emplea el verbo *metabalo,* término neutro con el significado de 'convertir', 'cambiar', o 'alterar'. Cierto es que en el siglo XVII no sólo los escritores individuales sino los concilios ortodoxos, como el de Jerusalén en 1672, se sirvieron del término latino 'transubstanciación' (en griego, *metousiosis*) además de la distinción escolástica entre la sustancia y los accidentes.[1]

A la misma vez, empero, los Padres de Jerusalén se molestaron por añadir que esta terminología no constituye la explicación de cómo se produce la alteración, ya que es un misterio y siempre permanecerá incomprensible.[2] A pesar de esta cláusula modificadora, fueron muchos los ortodoxos quienes opinaban que los de Jerusalén se habían comprometido demasiado a la terminología del Escolasticismo Latino, por lo que parece significativo que en 1838, fecha en que la Iglesia rusa edita una traducción de los Actos de Jerusalén, aunque sigue figurando el término transubstanciación, se modifica el resto del párrafo de manera tal que se eviten los términos técnicos 'sustancia' y 'accidentes'.[3]

Hoy en día unos cuantos escritores ortodoxos siguen empleando el término transubstanciación, pero puntualizan dos cosas al respecto: primero, que hay muchos otros términos que valen para describir la consagración, y no se puede decir que el término transubstanciación prime sobre ellos, ni que goce de autoridad única o decisiva; segundo, el emplear aquel término no supone que los teólogos se comprometan a la aceptación de los conceptos filosóficos aristotélicos. La postura al respecto de los ortodoxos en general se resume con claridad en el *Catequismo Largo*, compuesto por Philaret, Metropolita de Moscú (1782-1867), y aprobado por la Iglesia rusa en 1839:

1. En los sistemas filosóficos del Medioevo se traza una distinción entre la sustancia o la esencia (es decir, lo que constituye una cosa y la hace ser lo que es) y los accidentes o las cualidades que se atienen a una sustancia (es decir, todo lo que se percibe por medio de los sentidos – tamaño, peso, forma, color, sabor, olor, etcétera). Una sustancia es cosa que existe en sí (*ens per se*), en cambio el accidente solamente puede existir por inherencia en otra cosa (*ens in alio*).

   Si se aplica esta distinción a la Eucaristía, se deriva la doctrina de la Transubstanciación. Según esta doctrina, en el momento de consagración durante la Misa, se produce un cambio de sustancia, pero los accidentes permanecen iguales: las sustancias del pan y el vino se convierten o transustancian en las del Cuerpo y la Sangre de Cristo, pero los accidentes del pan y el vino – el color, sabor, olor, etcétera – siguen milagrosamente en existencia, y permanecen perceptibles a los sentidos.
2. Seguramente, dirían la misma cosa muchos católicos romanos.
3. Ejemplo interesante de la 'selectividad' de la Iglesia, en cuanto a los decretos de los concilios locales que dan con la aprobación general (véase más arriba en la páginas 182-183).

PREGUNTA: ¿Cómo debemos interpretar la palabra transubstanciación?

RESPUESTA: ... No se debe creer que con esa palabra 'transubstanciación' se pretenda definir cómo el pan y el vino se convierten en Cuerpo y Sangre de Cristo, cosa que no lo entiende nadie más que Dios; significa, nada más, que el pan se convierte real, verdadera y sustancialmente en el mismísimo Cuerpo del Señor, y el vino en la mismísima Sangre del Señor.[1]

El Catecismo sigue con la citación de Juan Damasceno:

Si preguntas que cómo ocurre, basta con saber que mediante el Espíritu Santo... más que esto no sabemos, que la palabra de Dios es cierta, activa y omnipotente, pero su manera de actuar es insondable.[2]

En toda iglesia parroquial ortodoxa, el Bendito Sacramento es reservado, casi siempre en un sagrario sobre el altar, aunque no hay reglas precisando dónde ha de guardarse. Los ortodoxos, sin embargo, no celebran oficios de veneración pública al sacramento reservado, ni tampoco hay ritos equivalentes a los ritos católicos romanos de Exposición y Bendición. Se reserva el sacramento para que puedan comulgar los enfermos nada más, y no con otros motivos. El sacerdote bendice a los feligreses con el sacramento durante la Liturgia, pero nunca lo hace fuera de ese contexto. La eucaristía, por esencia, es una comida, por tanto que el significado de los elementos consagrados sufre deformidad si se les saca del contexto donde se comen y se beben.

La Eucaristía como sacrificio. La Iglesia Ortodoxa cree que la Eucaristía es un sacrificio; en esto, así como en lo anterior, la enseñanza básica ortodoxa se pone en plena luz en el mismo texto de la Liturgia. 'Lo Tuyo de lo Tuyo Te ofrecemos, en todos y para todos.' (1) Ofrecemos *lo Tuyo de lo Tuyo*. En la Eucaristía el sacrificio que se ofrece es Cristo Mismo. Nuestras ofrendas de pan y vino son asumidas en el auto-sacrificio de Cristo, y transformadas así en Su Cuerpo y Sangre. (2) La ofrenda es *lo Tuyo* también en otro sentido: Cristo es no solamente el sacrificio ofrendado, sino también es El quien celebra el acto ofrecido, en el sentido más profundo y verídico. Es víctima y sacerdote a la vez, ofrenda y ofreciente. Según la oración dirigida por el celebrante a Cristo justo antes de la Entrada Mayor, 'Tu eres el que ofreces y el que es ofrecido.' (3) Te lo ofrecemos *a Tí*. Según el Concilio de Constantinopla

1. Traducido de R.W. Blackmore, *The Doctrine of the Russian Church* (London 1845), p.92.
2. *Sobre la Fe Ortodoxa,* IV, 13 (*P.G.* XCIV, 1145A).

celebrado en 1156-7, la Eucaristía es ofrecida a la Trinidad. Es decir que es ofrecido no sólo por Cristo a Dios Padre, sino por Cristo a todas las tres personas de la Divinidad – por Cristo a Sí Mismo, junto con el Padre y el Espíritu. Total que si nos preguntamos *¿Cuál* es el sacrificio que se realiza en la Eucaristía? *¿Quién* es el que lo ofrece? *¿A quién* es ofrecido? – en cada caso la respuesta es *Cristo* (aunque en el tercer caso es preciso añadir que cuando Cristo recibe el sacrificio, lo hace junto con los otros dos miembros de la Trinidad, ya que la Divinidad es indivisa). (4) Lo ofrecemos *para todos*: según la teología ortodoxa, la Eucaristía es sacrificio propiciatorio (en griego, *thysia hilastirios*) ofrecido de parte tanto de los vivos como de los muertos.

En la Eucaristía, pues, el sacrificio que ofrecemos es el sacrificio de Cristo. Pero ¿eso qué significa? Los teólogos elaboraron y siguen manteniendo muchas teorías distintas al respecto. Algunas de las teorías han sido rechazadas por la Iglesia, por deficientes, pero la Iglesia nunca se comprometió formalmente a ninguna explicación individual del sacrificio eucarístico. Nicolás Cabásilas resume así la postura ortodoxa:

> En primer término, el sacrificio no es ni mera expresión figurativa ni símbolo, sino verdadero sacrificio; en segundo término, no es el pan lo que se sacrifica, sino el mismo Cuerpo de Cristo; en tercer término, el Cordero de Dios fue sacrificado una vez nada más y para siempre... El sacrificio eucarístico consiste no en la verdadera y cruenta inmolación del Cordero, sino en la transformación del pan en el Cordero sacrificado.[1]

La Eucaristía no es ni mera conmemoración ni representación imaginaria del sacrificio de Cristo, sino el propio sacrificio, auténtico; sin embargo, por otro lado no es un nuevo sacrificio, ni la repetición del sacrificio en el Calvario, puesto que el Cordero fue sacrificado 'una vez nada más, para siempre'. Los episodios ocurridos en el sacrificio de Cristo – la Encarnación, el Cenáculo, la Crucifixión, la Resurrección, la Ascensión[2] – no se repiten en la Eucaristía, sino que *se hacen presentes*. 'Durante la Liturgia, mediante su poder divino, somos arrebatados al punto donde la eternidad se interseca con el tiempo, punto en el que nos convertimos en participantes *contemporáneos* de los acontecimientos que conmemoramos.'[3] 'Todos los santos cenáculos de la Iglesia no son

1. *Comentario sobre la Divina Liturgia,* 32.
2. Hágase notar que el sacrificio de Cristo abarca muchas otras cosas además de Su muerte: punto cardinal de la enseñanza patrística y ortodoxa.
3. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* p.241.

en realidad más que un solo Cenáculo, único y eterno, el de Cristo en la Sala del piso alto. El mismo acto divino ocurre en un momento histórico específico, y a la misma vez siempre es el mismo acto que se ofrece en el sacramento.'[1]

La Santa Comunión. En la Iglesia Ortodoxa, tanto los laicos como los clérigos siempre reciben la comunión 'en las dos especies'. La comunión se reparte al laicado con cuchara, y consiste en un trocito del Pan Sagrado junto con una porción del Vino y se toma de pie. Los ortodoxos exigen ayuno estricto antes de comulgar, por lo que no se debe comer ni beber nada después de despertarse por la mañana.[2] Muchos ortodoxos en la actualidad comulgan con poca frecuencia – a lo mejor tres o cuatro veces al año – no por falta de respeto al sacramento, sino porque aprendieron desde su infancia a comulgar solamente tras un largo y cuidadoso período de preparación. En los años recientes, sin embargo, la comunión frecuente – hay parroquias donde se comulga todos los domingos – se va generalizando más, tanto en Grecia como en Rusia, Rumania y los países occidentales; son de abrazar, con entusiasmo, la vuelta al uso de los cristianos primitivos.

Después de la bendición de despedida con la que se clausura la Liturgia, la gente acude a recibir otro trocito de pan, llamado *Antidoron*, que es un pan bendito pero no consagrado, aunque fue parte de la misma hogaza de pan que se utilizó para la consagración. En la mayoría de las parroquias ortodoxas, se les permite – incluso se les insta – a los no-ortodoxos asistentes a la Liturgia a tomar el *Antidoron*, como expresión del amor y la simpatía cristianos.

ARREPENTIMIENTO

Los niños ortodoxos comulgan desde la infancia. Una vez que son mayores y que saben discernir el bien y el mal, y entienden lo que es el pecado – a la edad quizás de seis o siete años – pueden presentarse para otro sacramento: el de Arrepentimiento, Penitencia, o Confesión (en griego, *metanoia* o *exomologisis*). Por medio de este sacramento los

1. ibid. p.208.
2. 'Es consabido que quien invite al Emperador que venga a su casa, limpia la casa primero y la deja en condiciones. Así que, si tu quieres admitir a Dios en tu hogar corporal para la ilustración de tu vida, debes primero santificar tu cuerpo mediante el ayuno' (citación de los *Cien Capítulos* de Genadio). En casos de enfermedad o de auténtica necesidad, el confesor puede conceder una exención del ayuno de comunión.

pecados cometidos después del Bautismo son perdonados, y el pecador es conciliado con la Iglesia: por eso, muchas veces se designa con el nombre de 'Segundo Bautismo'. El sacramento sirve simultáneamente como curación sanativa para el alma, ya que el sacerdote administra no solamente la absolución sino también los consejos espirituales. Puesto que el pecado es pecado no solamente contra Dios sino también contra el prójimo, contra la comunidad, la Confesión y la disciplina penitencial en la Iglesia primitiva eran un asunto público; mas luego, durante muchos siglos, tanto entre los cristianos de oriente como los de occidente, la Confesión fue tomando una forma siempre de 'conferencia' privada entre el sacerdote y el penitente nada más. El sacerdote tiene prohibido de revelar a cualquier otra persona lo que aprende en la Confesión.

En la Iglesia Ortodoxa, la gente se confiesa no en un confesionario cerrado, a través de una rejilla que separa al penitente del confesor, sino en cualquier parte de la Iglesia que convenga, típicamente en un lugar abierto delante del iconostasio; a veces el sacerdote y el penitente se ponen detrás de una pantalla, o puede que haya en la iglesia una sala aparte reservada para las confesiones. En occidente el sacerdote suele sentarse y el penitente arrodillarse; en cambio, en la Iglesia Ortodoxa los dos están de pie (o a veces se sientan, los dos). El penitente muchas veces se pone de frente a un pupitre sobre el cual se colocan una Cruz y un icono del Redentor o el Libro de los Evangelios; el sacerdote se pone un poco aparte, escenario que hace resaltar el hecho de que en la Confesión no es el sacerdote sino Dios quien juzga. El sacerdote actúa como testigo y ministro de Dios, nada más, cosa que también se puntualiza, según el rito ruso, en lo que el sacerdote le dice al penitente como salida:

> He aquí, hijo mío, que Cristo está presente, invisible, y recibe tu confesión. Por ello, no sientas vergüenza ni miedo; no me ocultes nada, sino cuéntame sin reparos todo lo que has hecho, y así conseguirás el perdón de Nuestro Señor Jesucristo. Ves, Su santo icono está delante nuestro: y yo no soy más que testigo, atestiguando ante Él todo lo que me tengas que decir. Pero si me ocultas algo, aumentará tu pecado. Ten cuidado, por eso, en no venir a casa del médico para luego irte sin sanar.

A continuación, el sacerdote oye la Confesión, y si es preciso hace preguntas; luego, da consejos. Después de confesarse plenamente, el penitente se arrodilla o inclina la cabeza, y el sacerdote coloca su estola (*epitrachilion*) en la cabeza del penitente, pone la mano encima de la estola y recita el rito de absolución. En los misales griegos la fórmula de absolución es deprecativa (expresada en tercera persona, 'Que Dios

perdone...'), en cambio en los eslavónicos es indicativa (en primera persona, 'Perdono...'). La fórmula griega es la siguiente:

> Todo lo que me has dicho a mí, humilde que soy, y todo lo que no llegaste a decir, ya por ignorancia o por olvido, sea lo que sea, que Dios te lo perdone en este mundo y en el que viene... No sientas inquietud; que vayas en paz.

En eslavónico se da la fórmula siguiente:

> Que Nuestro Señor y Nuestro Dios, Jesucristo, por la gracia y la bondad de Su amor para con la humanidad, te perdone, [nombre] hijo/a mío/a, todos tus delitos. Y yo, por sacerdote indigno que sea, en virtud del poder que Él me ha concedido, te perdono y te absuelvo de todos tus pecados.

Esta fórmula, en primera persona, se introdujo en los misales ortodoxos por primera vez bajo el influjo latino, por Pedro de Moghila, empezando por Ucrania, hasta ser adoptada por la Iglesia rusa entera en el siglo XVIII. Muchos ortodoxos deploran este abandono de la práctica sacramental tradicional del cristianismo oriental, ya que en ningún otro caso habla el sacerdote en primera persona.

Si le parece oportuno, el sacerdote puede imponer una penitencia (*epitimion*), pero no es constituyente indispensable del sacramento y muchas veces se prescinde de ello. Muchos ortodoxos tienen 'padre espiritual' particular (que no tiene porque ser su párroco) al que visitan con regularidad para confesarse y pedir consejos espirituales.[1] No hay reglamentación en la Ortodoxia en cuanto a la frecuencia con la que uno debe confesarse: los rusos, por lo general, se confiesan con mayor frecuencia que los griegos. Donde prevalezca la comunión infrecuente – cuatro o cinco veces al año, por ejemplo – se cree que los feligreses deben confesarse antes de comulgar cada vez; pero donde se ha logrado restablecer la comunión frecuente, no es de esperar que el feligrés se confiese todas las veces antes de comulgar.

1. En la Iglesia Ortodoxa, los consejos son dados no solamente por los sacerdotes ordenados sino también por monjes y monjas no-ordenados; con menos frecuencia, se dan casos donde hombres y mujeres del laicado, sin profesión monástica, ejercen de 'padre' o de 'madre espiritual'. En tal caso, oyen la Confesión del penitente, le aconsejan, y en nombre de Dios le aseguran al penitente el perdón divino, pero esto no se considera acto de administración de la absolución divina en sentido estricto y canónico.

LAS ÓRDENES

Las 'Órdenes Mayores' de la Iglesia Ortodoxa son tres, Obispo, Sacerdote y Diácono; las 'Órdenes Menores' son dos, Subdiácono y Lector (antiguamente había otras Ordenes Menores, pero en la actualidad cayeron en el desuso casi total, todas menos esas dos). Las ordenaciones a las Órdenes Mayores se celebran siempre en el contexto de la Liturgia, y siempre individualmente (en el rito bizantino, a diferencia del romano, se precisa que no ha de ordenarse más de un diácono, sacerdote u obispo en cada Liturgia). Solamente el obispo tiene el poder de ordenación[1], y la consagración de un obispo debe ser a manos de tres o por lo menos dos obispos, jamás a manos de uno solamente: puesto que el episcopado es de naturaleza 'colegial', la consagración episcopal debe ser acto del 'colegio' episcopal. Si bien una ordenación es celebrada por el obispo, debe ser convalidada también por el asentimiento popular de *todo* el pueblo de Dios; de ahí que en determinada coyuntura del oficio la gente congregada aprueba la ordenación con gritos de '*¡Axios!* ' ('¡Es digno!').[2]

Los sacerdotes ortodoxos se dividen en dos categorías distintas, que son el sacerdocio 'blanco' (es decir, casado), y el 'negro' (monástico, y por lo tanto célibe). Los ordenados deben decidir, antes de ser ordenados, a cuál de las dos categorías quieren reunirse, ya que es regla estricta que nadie se puede casar después de haber sido ordenado a una de las Órdenes Mayores. Los que quieran casarse, por ende, deben hacerlo antes de hacerse diácono. Los que no quieran casarse generalmente se hacen monjes antes de ordenarse; pero hoy en día son varios los que se sumaron al clero célibe sin hacer profesión monástica formal. Sin embargo, no se les permite a éstos cambiar de opinión más tarde y casarse. Si muere la mujer de un sacerdote, no se le permite casarse otra vez.

En tiempos pasados, el párroco solía ser casi siempre un hombre casado, pero hoy en día es bastante común ponerles a los monjes-sacerdotes a cargo de una parroquia. Desde el siglo VI o VII, el obispo hubo de ser

1. En casos de necesidad, un Archimandrita o Arcipreste, como delegado del obispo, puede ordenar a un Lector.
2. Es de preguntarse ¿qué es lo que ocurre si se oye el grito de '*¡Anaxios!*' ('¡No es digno!')? No está nada claro. Varias veces este siglo, en Constantinopla y en Grecia, la gente proclamó su desaprobación de esta manera, pero en balde. Hay quienes reivindican que, al menos en teoría, si los legos expresan tal disentimiento, no puede realizarse la ordenación o la consagración.

célibe, y desde el siglo XIV quizás antes hubo, además, de profesar voto monástico; aun así, es admisible que un viudo se haga obispo, con tal de que se profese monje. El monacato de la Iglesia Ortodoxa se encuentra en condiciones tan reducidas que en muchos sitios no resulta fácil hallar candidatos indicados para el episcopado, por lo tanto un número creciente de ortodoxos creen que, en vista de las realidades modernas, el uso de limitar el episcopado a los clérigos monásticos ya no es deseable. Quizás la solución al problema consista no en alterar la reglamentación sobre los obispos monjes, sino en vigorizar la vida monástica.

En la Iglesia primitiva, el obispo a menudo era elegido por la gente de su diócesis, clero y laicado. Hoy en día suelen ser los miembros del Sínodo Directivo de cada Iglesia autocéfala quienes nombran el obispo a la sede vacante; en algunas Iglesias, no obstante – como las de Antioquía y de Chipre – existe todavía en forma modificada el sistema antiguo de elección popular. El Concilio de Moscú de 1917-18 estipuló que a partir de entonces los obispos de la Iglesia rusa habían de ser elegidos por el clero y el laicado de cada diócesis, regulación que todavía hoy se observa en la comunidad rusa de París y por la OCA de América, pero que en la Unión Soviética bajo los comunistas fue imposible de implementar, por razones que saltan a la vista. Ahora que se restableció la libertad religiosa en Rusia, la resolución moscovita de 1917-18 se podría implementar, indudablemente, pero esto hasta ahora no se ha hecho.

En la Iglesia Ortodoxa, el diaconado es, desde un principio, un puesto permanente, y no sólo un escalón en el camino del sacerdocio; hay muchos diáconos ortodoxos que no ambicionan ningún tipo de rango superior. Para una celebración plena y completa de la Divina Liturgia, el diácono es imprescindible, de hecho que cada parroquia debe si puede disponer de diácono propio (que por supuesto puede ejercitar una profesión seglar); pero en la práctica, escasean los diáconos en muchas partes. Urge, y con gran apremio, revalorizar y vigorizar el ministerio diaconal en la Ortodoxia contemporánea.

¿Cuál, pues, es la actitud de los ortodoxos del mundo moderno para con el tema candente de la ordenación de las mujeres? Los ortodoxos aceptan sin reparos que las mujeres pueden ser ordenadas al diaconado, primera de las tres Órdenes Mayores. En la Iglesia primitiva las mujeres ejercían de diaconisas; y a pesar de que en occidente estas diaconisas solían ser consideradas 'legas' en vez de 'ordenadas', entre los cristianos de oriente se les bendecía con las mismas oraciones y según el mismo rito que se empleaba para los diáconos, así que parece justificable

asignarle el mismo valor sacramental al diaconado femenino que al masculino. Ayudaban sobre todo en el Bautismo de las mujeres mayores y en el trabajo pastoral entre feligreses femeninas, pero parece ser que no predicaban ni participaban en la administración de la Santa Comunión. La orden de las diaconisas nunca fue abolida en la Iglesia Ortodoxa, pero a partir del siglo VI o VII fue cayendo cada vez más en el desuso, hasta que alrededor del siglo XI, desapareció del todo. Muchos ortodoxos hoy en día buscan resucitar el diaconado de las mujeres, como asunto de prioritaria urgencia.

Si las mujeres pueden ser ordenadas al diaconado, ¿porqué no también al sacerdocio? La mayoría aplastante de los ortodoxos lo cree imposible. Aducen, primariamente, a las costumbres inalterables de la Iglesia a lo largo de los últimos dos milenios. Si Cristo hubiese querido que las mujeres fueran sacerdotes, arguyen, les habría proporcionado enseñanzas al respecto a Sus Apóstoles, de conformidad con ese plan, y éstos lo habrían observado. La ordenación de las mujeres al sacerdocio carece de base alguna en las Escrituras y la Tradición, y no tenemos derecho, al cabo de dos mil años, a proponer innovaciones de semejante magnitud. Algunos teólogos ortodoxos aducen además los argumentos 'simbólicos' o 'icónicos' propuestos por determinados comentaristas católicos romanos: el sacerdote en la Eucaristía representa a Cristo, y como Cristo fue hombre, asimismo el sacerdote ha de ser hombre. Sin embargo, a otros ortodoxos, pese a su oposición al sacerdocio de las mujeres, este argumento 'icónico' les parece no muy convincente, y prefieren interpelar a la Tradición nada más.

Existe, sin embargo, una creciente minoría de ortodoxos quienes sienten con fuerza que la cuestión entera todavía no ha sido sometida a un examen riguroso y profundo, requisito de parte de los obispos y teólogos ortodoxos. Son escasísimos los ortodoxos quienes, hasta la fecha, se han pronunciado definitivamente a favor de la ordenación, cuanto antes, de las mujeres al sacerdocio. Un grupo mucho más numeroso opina que los argumentos que hasta ahora se han aducido, tanto en pro como en contra de semejante ordenación, han sido muy insuficientes. Existe una necesidad apremiante entre los ortodoxos de reflexionar acerca de toda una gama de cuestiones básicas: ¿Qué es un sacerdote? ¿Cómo podemos reavivar la rica diversidad de ministerios que figuran en la Iglesia primitiva? ¿Hasta qué punto se diría que nuestras opiniones sobre los ministerios apropiados, tanto masculinos como femeninos, radican en estereotipos culturales heredados, y no en principios auténticamente

teológicos? A nivel espiritual, ¿qué significado tienen la diferenciación y complementariedad sexual de los hombres y mujeres? Son misterios que apenas se han empezado a explorar.

Si nosotros los ortodoxos pretendemos investigar estos misterios con mayor audacia e imaginación, está claro que no lo podrán hacer los hombres ortodoxos solos. Tiene que oírse la voz femenina en la vida de la Iglesia Ortodoxa, cosa que hasta ahora no se ha logrado. Es de notar que afortunadamente las mujeres ortodoxas empiezan ya a participar mucho más activamente en la vida eclesial. En las academias teológicas de Grecia y de Rusia, por ejemplo, se registran incrementos notables en el número de estudiantes femeninas, y en EEUU se han formado asociaciones dinámicas de *presbíteras* (mujeres de sacerdote). Todo lo cual resulta muy grato: porque si la Ortodoxia pretende dar testimonio creativo en el siglo XXI, tendrá que sacar partido de los dones de sus adherentes femeninos tanto como de sus hombres.

MATRIMONIO

El misterio trinitario de la unidad en diversidad se aplica no sólo a la doctrina de la Iglesia sino también a la doctrina del matrimonio. Los seres humanos están hechos a la imagen de la Trinidad, y todos, menos algunos casos especiales, son destinados por Dios a vivir no solos sino en familia. Así como Dios bendijo la primera familia, y les mandó a Adán y Eva ser prolíficos y multiplicarse, la Iglesia hoy en día bendice la unión del hombre y la mujer. El matrimonio no es un estado natural nada más; es también un estado de gracia. La vida matrimonial, tanto como la vida monástica, es una vocación especial, que requiere un don particular o *charisma* del Espíritu Santo; este don es conferido por el sacramento del Santo Matrimonio.

El oficio del Matrimonio se divide en dos partes, que antiguamente se celebraban separadas pero que ahora se celebran sucesivamente, una tras otra; son el oficio preliminar que consiste en los *Ritos Desposorios*, y el *Rito de la Coronación*, que es el auténtico acto sacramental. En los Ritos Desposorios, la ceremonia principal consiste en la bendición e intercambio de los anillos, símbolo externo de que los dos novios emprenden el matrimonio por asentimiento y voluntad libres, ya que sin el asentimiento libre de ambos partidos no puede haber un sacramento matrimonial cristiano. La segunda parte del oficio culmina en la ceremonia de coronación: el sacerdote impone coronas en las cabezas

del novio y la novia, hechas en Grecia con ramos y flores entretejidas, y en Rusia de oro y de plata. Esta señal externa y visible del sacramento significa la gracia especial que les confiere el Espíritu Santo a los novios, antes de salir ellos a crear una nueva familia o Iglesia doméstica. Las coronas son coronas de alegría, pero son también coronas del martirio ya que todo matrimonio supone sacrificios de parte de ambos casados. Al final del oficio, los recién casados beben del mismo cáliz de vino, reminiscencia de los milagros que se realizaron en las bodas de Cana en Galilea: el cáliz común es representativo del hecho de que a partir de ahora compartirán la vida en común.

La Iglesia Ortodoxa permite divorciarse y casarse otra vez, partiendo de la base del texto de *San Mateo* 19: 9, donde dice Nuestro Señor: '... el que repudia a su mujer, *excepto en el caso de concubinato*, y se casa con otra, adultera.' Puesto que Cristo, según la regla citada por San Mateo, admite excepciones al mandamiento general sobre la indisolubilidad del matrimonio, la Iglesia asimismo admite excepciones. Cierto es que en la Ortodoxia los enlaces matrimoniales se consideran indisolubles y vitalicios; el colapso del matrimonio es tragedia debido a la debilidad y el pecado humano. Si bien condena el pecado, la Iglesia sigue deseando ayudar a las personas que sufren, concediéndoles otras oportunidades. Por ello, cuando el matrimonio deja de ser realidad, la Iglesia no insiste en conservar lo que no es más que ficción legal. El divorcio se ve como concesión excepcional pero a la vez inevitable a la naturaleza decaída de la humanidad, consecuencia del mundo caído en el que vivimos. Y aunque busque asistir a los hombres y las mujeres a que se restablezcan después de caer, la Iglesia Ortodoxa sabe que la segunda alianza no será del mismo carácter que la primera; por eso se omiten del oficio para el segundo matrimonio algunas de las ceremonias alegres que formaron parte del primero, y se sustituyen oraciones penitentes. Sin embargo, en la práctica casi nunca se usa este segundo oficio.

Los Cánones ortodoxos permiten el segundo matrimonio y hasta el tercero, pero el cuarto ya queda absolutamente prohibido. En teoría, según los Cánones, el divorcio es permitido solamente en casos de adulterio, mas en la práctica es concedido también por otras razones.

Desde el punto de vista de la teología ortodoxa, un divorcio concedido por las autoridades civiles no es suficiente. Solamente es posible casarse de nuevo en una iglesia si el divorcio fue concedido por las autoridades eclesiásticas.

Las relaciones sexuales son un don divino, pero son también un don

concedido para el hombre y la mujer únicamente en el contexto del matrimonio sacramental. Por eso, la Iglesia Ortodoxa no da su aprobación a la práctica sexual fuera del matrimonio, aún cuando los novios tengan plena intención de casarse; no se ha de anticipar la bendición matrimonial. Mucho menos da su aprobación a la unión sexual entre personas del mismo género. Pero en todo caso específico de homosexualidad, por supuesto que se debe mostrar suma sensibilidad pastoral y generosidad compasiva para con los protagonistas. 'Un hermano que había cometido pecado fue expulsado de la iglesia por el sacerdote. Pero Abba Bessarion se levantó y salió con él, diciendo "Si soy yo también pecador".'[1]

En cuanto a los anticonceptivos y otros métodos de control de la natalidad, existe una variedad de opiniones entre los ortodoxos. En tiempos pasados, los métodos anticonceptivos en general fueron rotundamente condenados, pero hoy en día vienen a predominar opiniones menos estrictas, tanto en los países ortodoxos tradicionales como en occidente. Muchos teólogos y padres espirituales ortodoxos opinan que el uso responsable de los anticonceptivos dentro del matrimonio no es un acto pecaminoso de por sí. Según esa opinión, la cuestión del número de hijos que se quieran tener, y cada cuánto, es una decisión que mejor sea tomada por los mismos padres, según las instancias de sus propias conciencias.

El aborto, sin embargo, según la moral ortodoxa, sí se condena sin pretextos ni matices. No tenemos derecho a destrozar la vida humana.

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Este sacramento – que en griego se llama *evchelaion*, 'óleo de la oración' – viene descrito en la *Carta de Santiago* (v, 14-15): '¿Enferma alguno de vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren por él, ungiéndole con óleo en nombre del Señor. La oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le restablecerá, y le serán perdonados los pecados que hubiese cometido.' El sacramento, como nos señala el extracto, tiene una doble función: no sólo sanar el cuerpo, sino también perdonar los pecados. Las dos acciones van entrelazadas, ya que el ser humano es una unidad de cuerpo y alma y por ello no se puede plantear una distinción aguda y rígida entre los males corporales y espirituales. Es obvio que los ortodoxos no creen que el acto de Unción conlleve

1. *Apophthegmata* (*P.G.* LXV), Bessarion 7.

siempre una recuperación de la salud: los sacramentos no son hechizos mágicos. A veces, no obstante, el *evchelaion* sí que produce mejoras en la recuperación física del paciente, pero en otros casos sirve de rito preparativo a la muerte. 'Este sacramento,' comenta Sergio Bulgakov, 'tiene dos caras: una que mira hacia la curación, y otra hacia la liberación de la enfermedad a través de la muerte.'[1]

El sacramento de la Unción en la Iglesia Ortodoxa nunca fue identificado exclusivamente con la 'Extremaunción', rito disponible para los moribundos nada más, sino que vale para todos los que padezcan enfermedades físicas o psíquicas. En muchos monasterios y parroquias ortodoxos se da la costumbre de celebrar el *evchelaion* en la iglesia en Semana Santa, el miércoles por la noche o el jueves por la mañana. Se invita a que todos los asistentes al oficio se acerquen para ser ungidos, por bien o mal que se encuentren físicamente; porque aun si no necesitamos curación física, a todos nos hacen falta remedios espirituales. Demasiadas veces, en el mundo ortodoxo, la Unción de los Enfermos viene a ser sacramento que cae en el olvido: los ortodoxos deberíamos hacer mayor uso de él.

1. Sergio Bulgakov, *The Orthodox Church.*

CAPÍTULO 15

El Culto Ortodoxo, III: Fiestas, Ayunos y Oración Privada

La verdadera meta de la oración es trabar conversación con Dios. No se limita a determinadas horas del día. El cristiano debe sentirse presente en persona ante Dios. La meta de la oración es precisamente estar siempre con Dios.

Padre Georges Florovsky

EL CALENDARIO CRISTIANO

Para quien quiera recitar o seguir los oficios públicos de la Iglesia Anglicana, le bastará (al menos en teoría) con tener dos volúmenes – la Biblia y el 'Book of Common Prayer' (o el 'Alternative Service Book')[1]; lo mismo que en la Iglesia Católica Romana solamente hacen falta dos libros – el Misal y el Breviario; los oficios de la Iglesia Ortodoxa en cambio, son tan complejos que haría falta toda una pequeña biblioteca de diecinueve o veinte tomos sustanciosos. 'Haciendo un cálculo, moderado,' comenta J.M. Neale acerca de los Misales Ortodoxos, 'estos volúmenes en conjunto comprenden 5.000 páginas en cuarto, de tipo menudo, con doble columna de texto.'[2] Pero esos tomos, que pueden parecer tan pesados a primera vista, constituyen uno de los grandes tesoros de la Iglesia Ortodoxa.

Esa veintena de volúmenes contiene los oficios del calendario cristiano – la serie anual de las fiestas y los ayunos conmemorativos de la Encarnación y su cumplimiento en la Iglesia. El año litúrgico comienza el 1 de septiembre. La fiesta de mayor preeminencia, Fiesta de las Fiestas, es la Pascua, que se clasifica en primera categoría. De importancia secundaria a ésta son las Doce Fiestas, que son normalmente las siguientes:

Nacimiento de la Madre de Dios (8 de septiembre)
Exaltación de la Honorable y Vivificante Cruz (14 de septiembre)
Entrada al Templo de la Madre de Dios (21 de noviembre)

1. 'Libro de Oración Común' o 'Libro Alternativo de los Oficios'.
2. *Hymns of the Eastern Church,* tercera edición (Londres 1866), p.52.

Nacimiento de Cristo (Navidad) (25 de diciembre)
Bautismo de Nuestro Señor en el Río Jordán (Teofanía o Epifanía) (6 de enero)
Encuentro de Nuestro Señor (Presentación de Cristo en el Templo) (2 de febrero)
Anunciación a la Madre de Dios (25 de marzo)
Entrada de Nuestro Señor en Jerusalén (Domingo de Ramos) (una semana antes del Domingo de la Pascua)
Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo (40 días después del Domingo de la Pascua)
Pentecostés (llamado en oriente Domingo de la Trinidad) (50 días después del Domingo de la Pascua)
Transfiguración de Cristo (6 de agosto)
Dormición (en occidente, Asunción) de la Madre de Dios (15 de agosto)

De hecho que tres de las Doce Grandes Fiestas dependen de la fecha del Domingo de la Pascua, por lo que se llaman fiestas 'móviles'; las otras son 'fijas'. Siete son fiestas del Señor, y las otras cinco son fiestas de la Madre de Dios.[1]

Luego, además de éstas doce, existe gran cantidad de otras fiestas, de mayor o menor importancia. Las más destacadas son las siguientes:

Circuncisión de Cristo (1 de enero)
Tres Grandes Jerarcas (30 de enero)
Nacimiento de San Juan Bautista (24 de junio)
San Pedro y San Pablo (29 de junio)
Degüello de San Juan Bautista (29 de agosto)
Velo Protector de la Madre de Dios (1 de octubre)
San Nicolás Milagrero (6 de diciembre)
Todos los Santos (Primer Domingo después de Pentecostés)

Además de fiestas, hay también ayunos. Enfocando al ser humano como unidad de cuerpo y alma, la Iglesia Ortodoxa viene insistiendo desde siempre que es menester someter tanto el cuerpo como el alma a la disciplina. 'El ayuno y el autodominio priman sobre las demás virtudes; son madre, raíz, fuente y fundamento de todo el bien.'[2] Los períodos de ayuno principales de cada año son los siguientes:

1. El Encuentro (2 de febrero) a veces se cuenta como fiesta del Señor, entonces las fiestas del Señor sumarían ocho, y las de la Madre de Dios, cuatro.
2. Kallistos e Ignacio Xanthopoulos en *Philokalia,* vol. 4 (Atenas 1961), p.232.

(I) Gran Ayuno (Cuaresma) – comienza siete semanas antes del Domingo de la Pascua
(II) Ayuno de los Apóstoles – comienza el lunes, ocho días después de Pentecostés, y acaba el 28 de junio, en vísperas de la Fiesta de San Pedro y San Pablo; es de duración variable, de entre dos y seis semanas.
(III) Ayuno de la Dormición – dura dos semanas, del 1 al 14 de agosto.
(IV) Ayuno de Navidades – dura cuarenta días, del 15 de noviembre al 24 de diciembre.

Además de estos cuatro períodos principales, todos los miércoles y los viernes – y los lunes también en ciertos monasterios – son días de ayuno (todos menos los que caigan entre el día de Navidad y el día de Epifanía, o día de Reyes; y los miércoles y viernes de Semana Clara, que sigue al Domingo de la Pascua, y de la semana después de Pentecostés). Las fiestas de la Exaltación de la Cruz, el Degüello de San Juan Bautista, y las vísperas de Epifanía son también días de ayuno.

Las reglas de ayuno en la Iglesia Ortodoxa son de tal rigor que muchos cristianos occidentales quedarán asombrados e incluso disgustados. En casi todos los días de la Gran Cuaresma y de Semana Santa, por ejemplo, está prohibido consumir no solamente carne sino también pescado y todo producto animal (manteca, huevos, mantequilla, leche, queso), vino y aceite. Sin embargo, en la práctica muchos ortodoxos – sobre todo los que residen en occidente – ven que bajo las condiciones de la vida moderna ya no resulta factible observar la rúbrica tradicional, elaborada para realidades exteriores y contextos muy distintos al nuestro; por eso, se conceden ciertas exenciones. Aun así, el período de la Gran Cuaresma – sobre todo la primera semana y la Semana Santa – sigue siendo, para los ortodoxos devotos, tiempo de auténtica austeridad y de pruebas físicas considerables. Aun tomando en cuenta las exenciones y remisiones concedidas, sigue siendo cierto que los cristianos ortodoxos del siglo XX – tanto legos como monásticos – ayunan con una severidad que no tiene equivalente en la cristiandad occidental, salvo quizás en algunas de las Órdenes Religiosas más estrictas.

Diferentes momentos del año litúrgico se marcan con ceremonias especiales: la gran bendición de las aguas el día de Teofanía (se celebra fuera muchas veces, a orillas de un río o en la costa del mar); bendición de frutos el día de la Transfiguración; exaltación y adoración de la Cruz

el 14 de septiembre; el oficio de perdón el domingo justo antes del comienzo de la Cuaresma, oficio en el que clérigos y legos se arrodillan todos ante cada uno, individualmente, y se piden perdón. Pero, como es de esperar, los momentos más conmovedores e impresionantes del culto ortodoxo ocurren en Semana Santa, según la Iglesia se va adentrando, día a día y hora a hora, en la Pasión del Señor. La Semana Santa llega a su cumbre, primero en la procesión del Epitaphion (efigie del cadáver de Cristo amortajado) el viernes santo por la noche, y luego en las exultantes Matutinas de la Resurrección a la medianoche de la Pascua. Es imposible asistir a este oficio nocturno sin sentirse atrapado por la sensación de alegría universal. Cristo liberó al mundo de su antiguo cautiverio y terror, por lo que la Iglesia entera se regocija, triunfante, de Su victoria sobre la muerte y las tinieblas.

Antes de abandonar el tema del año eclesial, deberíamos tratar la cuestión batallada del calendario. Hasta finales de la Primera Guerra Mundial, todos los ortodoxos utilizaban todavía el Calendario Antiguo o Juliano, que en la actualidad se atrasa por un plazo de trece días al Calendario Nuevo o Gregoriano, de uso corriente en occidente. En 1923, se reunió en Constantinopla un Congreso Inter-Ortodoxo al que asistieron representantes de algunas Iglesias Ortodoxas, pero no de todas; los reunidos decidieron introducir una versión revisada del Calendario Juliano, que correspondía para los efectos al Calendario Nuevo, o Gregoriano. El cambio se efectuó en Constantinopla y en Grecia en marzo de 1924, pero provocó mucha controversia y no fue adoptado en todos los sitios. En la actualidad, el Calendario Juliano Revisado se observa en Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Rumania, Bulgaria, Chipre y Grecia; pero en Jerusalén, Rusia, Serbia, Georgia y Polonia, así como en el Monte Santo Athos, se sigue observando el Calendario Antiguo Juliano, sin revisiones.[1] Lo cual supone una situación difícil y confusa, que se espera pronto acabará. Actualmente, los griegos (fuera de Athos y Jerusalén) celebran las Navidades en las mismas fechas que los occidentales, el 25 de diciembre (Calendario Nuevo); en cambio los rusos lo celebran trece días más tarde, el 7 de enero (Calendario Nuevo); los griegos festejan la Epifanía el 6 de enero, los rusos el 19; etcétera... Sin embargo, la Iglesia Ortodoxa en su casi totalidad festeja el Domingo

1. Hay parroquias de la Iglesia Ortodoxa de Polonia donde se usa el Calendario Nuevo; así también muchas parroquias del Patriarcado de Moscú en el extranjero. Los de OCA emplean, igualmente, el Calendario Nuevo.

de la Pascua el mismo día, con el cálculo de la fecha del equinoccio según el Calendario Antiguo, prescindiendo del Juliano Revisado. Lo cual significa que el Domingo de la Pascua del calendario ortodoxo a veces coincide con el de occidente, y a veces cae una o cinco – o de vez en cuando cuatro – semanas más tarde. La Iglesia finlandesa y algunas pocas parroquias situadas en occidente siempre festejan las Pascuas para coincidir con la fecha occidental.

La reforma del calendario despertó viva resistencia, sobre todo en Grecia, donde se formaron grupos de 'Antiguos Calendaristas' (Palaioimerologitai), los cuales rompieron con la Iglesia oficial nuevo-calendarista y establecieron organización propia y separada. Pese a la persecución que padecieron a manos de las autoridades civiles griegas, estos grupos contaban con sustancioso número de secuaces en las décadas de los 1930 y 40, junto con obispos y monasterios propios, y unas 800 parroquias que sumaban quizás un millón entero de feligreses. Pero en tiempos más recientes, se han ido dividiendo en varios grupos rivales, con pérdida de influencia. Hay Antiguos Calendaristas también en Chipre y en Rumania. Los monjes del Monte Athos, a pesar de su adherencia al Calendario Antiguo, en su mayor parte mantienen comunión con el Patriarcado de Constantinopla y la Iglesia griega oficial. Los Antiguos Calendaristas ven las alteraciones al Calendario como un primer paso en el camino de innovaciones del siglo presente que, según ellos, viene corrompiendo a las principales Iglesias Ortodoxas. A su ver, aquí se trata no solamente de un mero asunto técnico de trece días, sino de la pureza de la fe ortodoxa. Se oponen ante todo a las iniciativas tomadas por el Patriarca Ecuménico, entre otras, con miras a la reunificación con los cristianos de occidente.

ORACIÓN PERSONAL

Además de la oración pública y litúrgica, existe también la oración personal, doméstica – los rezos diarios que se recitan por la mañana y por la noche ante los iconos, ya por la familia entera ya por cada miembro de ella a nivel individual. Existen manuales especiales de oraciones diarias. La mayoría del contenido, sin embargo, deriva de los Misales utilizados para el culto público, así que incluso estando solos rezamos con la iglesia, empleando rezos y locuciones que se están recitando a la misma vez en un sinnúmero de iglesias parroquiales y monasterios. 'La oración personal solamente se puede realizar en un contexto comunitario. Nadie

es cristiano por separado, sino como miembro del cuerpo. Incluso en la soledad, 'en la cámara', el cristiano reza como miembro de la comunidad redimida, la Iglesia. Y es precisamente en la Iglesia donde aprende sus prácticas de la devoción.'[1] Claro que los Manuales sirven solamente como pauta general, y todos tenemos libertad de rezar espontáneamente, con locuciones propias.

Tomemos como ejemplo dos oraciones extraídas del Manual; la primera es una oración para el comienzo del día, escrito por Philaret, Metropolita de Moscú, quien imitaba quizás el modelo occidental:

> Señor, déjame afrontar el día que viene con apacibilidad. Ayúdame a confiar en Tu santa voluntad siempre y en todo. En cada hora del día revélame Tu voluntad. Bendice mis relaciones con todos los que me rodean. Enséñame a tratar todo lo que se me venga con serenidad del alma, y con la firme convicción de que Tu voluntad rige todo. En lo que hago y lo que digo dirige siempre mis pensamientos y sentimientos. Cuando surjan sucesos imprevistos, no se me olvide que todos son enviados por Ti. Enséñame a actuar con firmeza y sagacidad, para no amargar o desconcertar a los demás. Dame fuerza para soportar la fatiga del día que viene con todo lo que conlleve. Dirige mi voluntad, enséñame a orar, Tu Mismo ora en mí. Amén.

He aquí algunas locuciones de la intercesión general con la que se clausura la oración nocturna:

> Señor, quien amas a todos, perdona a aquellos que nos odian y nos dañan. Recompensa a nuestros benefactores. Concede a nuestros hermanos y hermanas y amigos todo lo que pidan para su salvación y vida eterna. Visita y sana a los enfermos. Libera a los presos. Dirige a los navegantes. Acompaña a los viajantes... De los que nos han pedido orar por ellos, indignos que somos, ten piedad según Tu inmensa misericordia. Recuerda, Señor, a nuestros padres y hermanos y hermanas difuntos, y dales descanso donde Tu faz resplandezca sobre ellos...

Conviene destacar un tipo de oración de uso muy común en occidente desde tiempos de la Contra-Reforma, que nunca fue característica de la espiritualidad ortodoxa – es la 'Meditación' formal, practicada según determinado 'Método' – ignaciano, sulpiciano, salesiano, u otro. Se les insta a los ortodoxos a leer la Biblia o los escritos de los Padres detenida y pensativamente; pero esta práctica, con todo lo excelente que es, no se considera oración, ni tampoco se ha sistematizado y reducido en algún tipo de 'Método'. Se le insta a cada uno a leer según y conforme con la práctica que más le convenga.

Pese a que los ortodoxos no practican la Meditación discursiva, existe otro tipo de oración personal que sí, figura desde hace muchos siglos en la vida ortodoxa, con extraordinaria preeminencia – a saber, la Oración

1. G. Florovsky, *Prayer Private and Corporate* (Editorial 'Ologos', Saint Louis), p.3.

de Jesús: Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí. En vista de que se suele acusar a los ortodoxos de no prestar atención suficiente a la persona de Cristo Encarnado, merece puntualizar que este rezo – más característico de la oración ortodoxa – es por esencia oración centrada en Cristo, oración que va dirigida al Señor Jesús y se concentra en Él. Quien se críe en la tradición de la Oración de Jesús jamás olvidará la importancia central de la Encarnación.

Los ortodoxos suelen recitar esta oración con la ayuda de una especie de cuerda con nudos en sarta, algo parecida al rosario occidental pero no del todo: la cuerda ortodoxa suele hacerse de lana o de bramante, por lo tanto no hace ruido, a diferencia de las cuentas del rosario.

El rezo de la Oración de Jesús es de uso maravillosamente flexible. Es una oración a disponibilidad de los principiantes, pero capaz a la vez de abrir acceso a los más profundos misterios de la vida contemplativa. Se puede emplear por quien sea, a la hora que sea, en el lugar que sea: haciendo cola, caminando, viajando en autobús o en tren; en el trabajo; en horas de insomnio por la noche; en tiempos de ansiedad particular que impide concentrarse en oraciones de otro tipo. Pero claro, aunque de este modo cualquier cristiano se pueda servir de la Oración en momentos particulares, es otra cosa recitarla de modo más o menos continuo y practicar los ejercicios físicos asociados con ello. Los entendidos de la espiritualidad ortodoxa suelen enfatizar en sus escritos que quien espere servirse de la Oración de modo más sistemático, de ser posible, debería someterse a la dirección de un guía espiritual instruido, y no tomando iniciativas propias.

Los hay para quienes llega el momento en que la Oración de Jesús 'se adentra en el corazón', y ya no les hace falta esforzarse por recitarla, deliberadamente, sino que ella se recita a sí misma espontáneamente, sin interrupciones, incluso cuando esa persona esté hablando o escribiendo; presente en sus sueños, le despierta por la mañana. Según lo dice San Isaac el Sirio:

> Cuando el Espíritu elige su morada dentro del hombre, ya no deja de rezar, porque el Espíritu orará sin cesar en sus adentros. Entonces, ni cuando esté durmiendo, ni cuando esté despierto, se cortará la corriente de oración de su alma: sino que cuando esté comiendo y bebiendo, acostado o trabajando, e incluso durmiendo, los perfumes de la oración alentarán espontáneamente su corazón.[1]

Los ortodoxos creen que el poder de Dios está presente en el Nombre de Jesús, así que la invocación de este Nombre Divino sirve de señal

1. *Mystic Treatises,* edición de Wensinck, p.174.

efectiva de la acción de Dios, dotada de gracia sacramental. 'El Nombre de Jesús, que reside en el corazón humano, comunica al corazón el poder de la deificación... Mediante la luminosidad del corazón, la luz del Nombre de Jesús ilumina el universo entero.'[1]

Tanto para los que lo reciten ininterrumpidamente como para los que lo empleen de vez en cuando, la Oración de Jesús resulta ser fuente de alegría tranquilizadora. Citemos al Peregrino:

> Y desde entonces, así es como voy caminando, repitiendo incesante la Oración de Jesús, que me es más dulce y preciosa que cualquier otra cosa del mundo. Hay días que camino más de cuarenta y tres o cuarenta y cuatro millas, sin darme cuenta apenas de que estoy caminando, consciente nada más de que estoy recitando mi Oración. Cuando me aflige el frío, cortante, me echo a recitar mi Oración con mayor vehemencia, y en seguida me entra calor en todo el cuerpo. Cuando me aflige el hambre, invoco el Nombre de Jesús con mayor frecuencia, y se me olvidan las ganas de comer. Cuando caigo enfermo y me da el reumatismo en la espalda y las piernas, me concentro en la Oración, y el dolor pasa desapercibido. Si alguien me hace daño, solamente con pensar "¡Cuán dulce es la Oración de Jesús!", en seguida se desvanecen la ofensa y el enfado, y se me olvidan por completo... Le doy gracias a Dios porque ahora comprendo el significado de aquellas palabras que escuché en la Epístola – *Orad sin cesar* (I *Tesalonicenses* 5: 17).[2]

1. S. Bulgakov, *The Orthodox Church,* pp.170-1.
2. Traducción de *The Way of a Pilgrim,* R.M. French, p.17-18. Cuarenta y tres millas son aproximadamente setenta kilometros.

CAPÍTULO 16

La Iglesia Ortodoxa y la Reunificación Cristiana

Estando en pleno auge de su vida espiritual, ¿no es que los santos traspasaron las murallas que nos separan, murallas que, según la gran frase del Metropolita Platon de Kiev, *no llegan hasta el cielo?*

Metropolita Evlogy

La unidad es cosa que ya se nos ha dado y objetivo que queda por cumplir.Padre

Sergio Bulgakov

La 'virtud ecuménica' más excelsa y más esperanzadora es la paciencia.

Padre Georges Florovsky

'UNA IGLESIA, SANTA Y CATÓLICA': ¿QUÉ SIGNIFICA?

La Iglesia Ortodoxa se cree, con humildad, la Iglesia 'Una, Santa, Católica y Apostólica' de la que habla el Credo: esa es la convicción fundamental en la que radican las relaciones de los ortodoxos con los demás cristianos. Existen divisiones entre los cristianos, pero la propia Iglesia no es divisible, y nunca lo será.

Puede parecer que una pretensión tan exclusiva de parte de los ortodoxos imposibilite todo 'diálogo ecuménico' en serio con los demás cristianos, y todo trabajo positivo de parte de los ortodoxos para la reunificación. Conclusión errónea: ya que, por paradójico que parezca, durante los últimos setenta años se han establecido un gran número de contactos fructíferos y esperanzadores. A pesar de los enormes obstáculos que nos quedan en el medio, se ha producido un auténtico progreso hacia la reconciliación.

Ahora bien, si los ortodoxos creen que constituyen ellos la Iglesia única y verdadera, ¿cuál según ellos sería el estatus de los cristianos que no pertenezcan a su comunión? Diversos comentaristas ortodoxos propondrían diversas respuestas, ya que a pesar de que casi todos estén de acuerdo en cuanto a la enseñanza básica acerca de la Iglesia, no concuerdan plenamente sobre cuáles son las consecuencias que derivan de esa enseñanza. En primer lugar, existe el grupo más moderado, que

abarca la mayoría de los ortodoxos que hayan tenido contacto personal o estrecho con los cristianos de otras confesiones. Los partidarios de este grupo mantienen que, aún siendo verdad que la Ortodoxia equivale a la Iglesia, sería falso concluir que para los que no sean ortodoxos sea imposible pertenecer a la Iglesia. Puede ser que muchas personas sean miembros de la Iglesia sin serlo de manera notoria; puede ser que existan lazos invisibles a pesar de la separación externa y visible. El Espíritu de Dios sopla donde quiere, y como ya nos dijo Irineo, doquiera que esté el Espíritu, ahí estará la Iglesia. Sabemos dónde la Iglesia está presente, pero no estamos seguros de dónde no está. Lo cual significa, según insiste Khomiakov, que debemos evitar juzgar a los cristianos no-ortodoxos:

> A medida que la Iglesia terrestre y visible no es la plenitud y el cumplimiento de la Iglesia entera que el Señor mandó manifestarse en el juicio final de toda la creación, sus actos y conocimientos son limitados... No puede juzgar al resto de la humanidad, y solamente cree excluidos, es decir no miembros de ella, a los que se excluyen a sí mismos. Las demás personas, ya sean ajenas a la Iglesia, ya vinculadas a ella con lazos que Dios no ha querido revelar, les deja para el juicio del gran día.[1]

No hay más que una Iglesia, pero hay muchos modos distintos de relacionarse con ella, y muchos modos distintos de estar separado de ella. Algunos de los que no son ortodoxos se acercan muchísimo a la Ortodoxia, otros menos; algunos simpatizan con la Iglesia Ortodoxa, otros se sienten indiferentes u hostiles. Por gracia de Dios, la Iglesia Ortodoxa posee la plenitud de la verdad (creencia imprescindible para sus miembros), pero existen otras comuniones cristianas que, en mayor o menor grado y medida, están en posesión de la Ortodoxia. Todo lo cual se debe tomar en cuenta: no se puede aseverar sencillamente que todos los no-ortodoxos quedan fuera de la Iglesia, y punto; no se puede tratar a los demás cristianos como si fuesen descreídos.

Así abordan el tema los del grupo moderado. Existe también, sin embargo, en la Iglesia Ortodoxa otro grupo más riguroso de gente que mantiene que como la Ortodoxia constituye la Iglesia verdadera, quien no sea ortodoxo no puede ser miembro de la Iglesia. Así el Metropolita Antonio Khrapovitsky, primer gerente de la Iglesia Rusa Exiliada, uno de los teólogos rusos más ilustres de la modernidad; escribe en su Catecismo:

1. *The Church is One,* sección 2 (las letras cursivas no figuran en el texto original).

PREGUNTA: ¿Es posible admitir que la Iglesia o las Iglesias jamás pudieran sufrir escisión?

RESPUESTA: Jamás. Los herejes y cismáticos de vez en cuando se han separado de la Iglesia única e indivisa, mas al hacerlo, dejaron de ser miembros de la Iglesia; pero la Iglesia misma jamás perderá su unidad según la promesa de Cristo.[1]

Añadirían los de este grupo más estricto que la gracia divina, por supuesto, puede ser activa entre muchas personas no-ortodoxas, y que en la medida que amen sinceramente a Dios, podemos confiar en que Dios tendrá piedad de ellos; sin embargo, es imposible, en su estado presente, calificarlos de miembros de la Iglesia. Los que obren por la unidad cristiana y rara vez topen con los que sigan esta forma de pensar tan rigurosa deben tener presente que opiniones como estas se mantienen hoy en día entre personajes ortodoxos de gran santidad y profundo amor compasivo.

Puesto que creen que su Iglesia es la Iglesia única y verdadera, los ortodoxos no pueden anhelar más que una cosa, al final de cuentas: la reconciliación a la Ortodoxia de todos los cristianos. No se debe pensar, sin embargo, que los ortodoxos exigen la sujeción de los demás cristianos a tal o cual centro de poder y jurisdicción. Según lo dice Sergio Bulgakov, 'la Ortodoxia no desea la sumisión de cualquier persona o grupo; desea nada más que cada uno entienda.'[2] La Iglesia Ortodoxa es una familia de Iglesias hermanas, de estructura descentralizada, lo cual supone que comunidades separadas pueden incorporarse en la Ortodoxia sin perjudicar su autonomía interna. La Ortodoxia busca fomentar la unidad en diversidad, no la uniformidad; la armonía en libertad, y no la absorción. Hay espacio dentro de la Iglesia Ortodoxa para muchos y diversos modelos culturales, y para muchas y diversas modalidades del culto, e incluso para muchos y diversos sistemas de organización externa.

Existe, no obstante, un campo en que la diversidad no es permisible. La Ortodoxia exige unidad en cuestiones de la fe. Antes de ser posible la reunificación de los cristianos, habrá de establecerse pleno acuerdo en los temas de la fe: principio fundamental para los ortodoxos en todas sus relaciones ecuménicas. Lo importante es la unidad en la fe, no la unidad organizativa o estructural; y lo de comprometer los dogmas con motivo de asegurar la unidad estructural equivale a desechar la almendra y quedarse con la cáscara. Los ortodoxos no están dispuestos a participar en iniciativas de reunificación 'minimalista', donde se llega a

1. Las letras cursivas no figuran en el texto original.
2. Sergio Bulgakov, *The Orthodox Church,* p.214.

un acuerdo sobre unos cuantos puntos y lo demás es consignado al juicio privado. Solamente vale una base para la unión – la plenitud de la fe. A la misma vez, sin embargo, como ya se subrayó antes, hay distinción importantísima entre la Tradición y las tradiciones, entre la fe esencial y las opiniones teológicas. Buscamos unidad de la fe, no de opiniones y costumbres.

Este principio básico – no hay reunificación sin unidad de fe – conlleva un corolario importante: hasta que no se llegue a la unidad de la fe, no habrá comunión en los sacramentos. La Comunión en la Mesa del Señor (según creen la mayoría de los ortodoxos) no es un medio para conseguir la unidad de la fe, sino que ha de ser fin, consecuencia y coronación de la unidad establecida por otros medios. Los ortodoxos rechazan el concepto de la 'intercomunión' entre las distintas confesiones cristianas; no se admiten más tipos de solidaridad sacramental que la plena comunión. O bien las Iglesias están en comunión una con otra, o no lo están: se puede matizar el tema más que eso. A veces se piensa que la Iglesia Anglicana y la Católica Antigua están en comunión con la Ortodoxa, pero no es así. Pese al hondo dolor que nos provoca el no poder compartir la comunión con los demás cristianos – anglicanos, católicos antiguos, católicos romanos, protestantes – creemos, los ortodoxos, que sigue habiendo graves discrepancias doctrinales, que habrán de resolverse antes de ser posible la comunión sacramental.

Ésta es, pues, la postura básica de los ortodoxos con respecto a la intercomunión, pero en la práctica esa postura se modifica de varios modos. Los ortodoxos no son del todo monolíticos al respecto. Existe una pequeña pero significante minoría de ortodoxos quienes opinan que la postura oficial de su Iglesia es demasiado rígida en cuanto a la comunión sacramental. Están convencidos de que se debe adoptar una política mucho más abierta, con arreglo al progreso y la evolución que se advierten en el ámbito de la unidad cristiana; política como la que se viene desarrollando en las Iglesias Anglicana y Católica Romana a lo largo de los últimos treinta años. La mayoría de los ortodoxos se oponen a este proyecto más liberal, pero quizás sí admitieran excepciones ocasionales a la prohibición general por razones no 'ecuménicas' sino de índole pastoral personal. Casi todas las Iglesias Ortodoxas permiten lo que se llama la intercomunión 'económica',[1] en los casos donde se deja a los cristianos no-ortodoxos – con sanción especial particular – comulgar en una iglesia

1. Según el derecho canónico ortodoxo, el término 'economía' significa divergencia de los reglamentos de la Iglesia para asistir en la salvación de personas particulares.

ortodoxa porque el ministerio de su propia Iglesia les queda inaccesible. Pero en el caso inverso ¿qué pasaría? ¿Le sería posible a un ortodoxo aislado, alejado de sus parroquias propias ortodoxas – caso que se da a menudo en occidente – acudir a una iglesia no-ortodoxa para comulgar? Las autoridades ortodoxas en su mayor parte contestan que no; no es posible. Sin embargo, sí que ocurre, a veces con una bendición tácita o incluso explícita de parte de algún obispo ortodoxo. Surgen igualmente casos de matrimonios mixtos, situación humana en la que la separación ante el altar resulta particularmente dañina: en esto, como en lo otro, de vez en cuando se admite cierta medida de intercomunión a través de las fronteras eclesiales, pero no con regularidad. La gran mayoría de los ortodoxos sigue insistiendo en que, a pesar de la flexibilidad en casos especiales, el principio básico sigue vigente: la unidad en la fe debe anteceder a la comunión sacramental.

RELACIONES ORTODOXAS CON OTRAS COMUNIONES: OPORTUNIDADES Y PROBLEMAS

Las Iglesias No-Calcedonianas. Cuando de la reunificación se trata, los Ortodoxos del Este[1] vuelven la mirada principalmente no hacia occidente sino hacia sus vecinos de oriente, los ortodoxos Orientales. Los Coptos y los demás cristianos no-calcedonianos tienen más puntos en común con nosotros que cualquiera de las confesionalidades cristianas de occidente, en los campos de experiencia histórica, doctrina y espiritualidad. De todos los diálogos de actualidad en los que participa la Iglesia Ortodoxa, el que se mantiene con los no-calcedonianos resulta ser el más fructífero, donde más posibilidades hay de emprender iniciativas concretas a corto plazo.

Se realizaron consultas informales en Aarhus (Dinamarca) en 1964 y en Bristol (Inglaterra) en 1967, a los que asistieron teólogos representantes de ambos partidos; a continuación se celebraron otras reuniones en Ginebra (1970) y en Adís Abeba (1971). Tuvieron resultados más positivos de lo que se esperaba. Se aclaró que en cuanto a la polémica básica acerca de la persona de Cristo – raíz histórica de la división – en realidad no había desacuerdo. La divergencia, se proclamó en Aarhus, existe a nivel fraseológico nada más. Según concluyeron los delegados: ‘Sendos reconocemos en entrambos la fe única y ortodoxa de la Iglesia...

1. Véanse las pp. 3-4, donde se hallará una aclaración de estos términos tan parecidos y confundibles: Ortodoxos del Este, Ortodoxos Orientales, Iglesia del Este... tres agrupaciones distintas.

Con respecto a la esencia del dogma cristológico vimos que estamos en pleno acuerdo.' Según se dijo en la reunión consultiva de Bristol, 'Algunos afirmamos dos naturalezas, voluntades y energías unidas hipostáticamente en el Señor Jesucristo, que es uno. Otros afirmamos una sola naturaleza, voluntad y energía, íntegras, humano-divinas, presentes en el mismo Cristo. Pero ambos partidos estipulamos la unión sin confusión, incambiablemente, indivisiblemente, inseparablemente.[1] Esos cuatro adverbios forman parte de la tradición que compartimos. Ambos afirmamos la permanencia dinámica de la Divinidad y la Humanidad, con todas sus cualidades y facultades naturales, en un solo Cristo.'

Esos cuatro diálogos informales de 1964-71 fueron seguidos por un Convenio Comisivo de representantes de las dos familias eclesiales: se reunieron en Ginebra en 1985, y en el Monasterio de Amba Bishoy en Egipto en 1989, y luego en Ginebra otra vez, en 1990. Los acuerdos doctrinales concordados en las consultas extraoficiales se confirmaron de nuevo, y se recomendó que ambos cultos revocaran los anatemas y condenaciones antiguamente proclamados contra los otros. Sigue habiendo obstáculos porque no todos los miembros de ambas Iglesias interpretan el diálogo tan positivamente: los hay en Grecia, por ejemplo, quienes persisten en tachar a los Ortodoxos Orientales de 'herejes monofisitas', así como también hay no-calcedonianos que siguen acusando de 'nestorianos' al Concilio de Calcedonia y el Tomo de Leo. Pero la actitud oficial tanto de los ortodoxos como de los no-calcedonianos se expresó con claridad en la reunión de 1989: 'Como dos familias de Iglesias Ortodoxas recíprocamente excomulgadas durante mucho tiempo, ahora oramos y confiamos que Dios restablecerá esa comunión a base de la fe apostólica de la Iglesia indivisa de los primeros siglos, fe que confesamos ambos en el Credo común.'¡Que pronto se convierta en realidad concreta esa restauración de la comunión sacramental!

La Iglesia del Este. En vista de la mejora tan esperanzadora en las relaciones con los no-calcedonianos, ¿no se podría efectuar la pareja curación de la antigua división entre los Ortodoxos y la Iglesia del Este (los Asirios)? La separación se produjo más bien por razones históricas que doctrinales – más bien por falta de contacto mutuo que por controversias directas de índole teológica (aunque sí se da el problema del Concilio de Éfeso [431] y del título Theotokos).[2] ¿No habrá llegado

1. La Reunión Consultiva de Bristol emplea aquí la terminología del Concilio de Calcedonia (451); consúltese al respecto la página
2. Véase más arriba en la página 22.

el momento de la reconciliación? El problema resulta ser que los Asirios hoy en día cuentan con un número de creyentes muy reducido, al haber sufrido trágicamente a manos de los turcos en unas masacres cometidas de 1915 a 1918. Esparcidos por el extranjero, o si no – si es que siguen todavía en tierra materna iraquí o iraní – viven bajo muchas restricciones, carentes de portavoces teológicos. Es de notar que una reunificación parcial entre los Ortodoxos y la Iglesia del Este se efectuó en 1898, al juntarse Mar Yonan de Urmia (con gran parte de su rebaño) a la Iglesia rusa.[1] Con motivo de ese acto de reunificación, parece ser que a los Asirios no les molestó nada la acepción del título Theotokos. Sin lugar a dudas, los factores políticos influyeron en los eventos de 1898; pero un siglo más tarde ¿no sería posible realizar un nuevo acto de unión, exento de apremios seglares?

La Iglesia Católica Romana. De entre los cristianos occidentales, son los anglicanos con quienes los ortodoxos han mantenido relaciones más amistosas durante los últimos cien años, mas son los católicos romanos con quienes más puntos de acuerdo tienen. Desde luego, hay asuntos doctrinales y canónicos que habrán de resolverse entre Roma y la Ortodoxia; destacamos los del Filioque y los derechos papales; hay quien añadiría a éstos el Purgatorio y la Inmaculada Concepción; los católicos romanos, a su vez, critican las prácticas ortodoxas en cuanto al divorcio, y la distinción palamita entre la esencia y las energías de Dios. Otro punto menos explícito, pero seguramente igual de importante, es el de las diferencias de mentalidad y de métodos teológicos: los ortodoxos sienten muchas veces que la teología escolástica latina estriba demasiado en conceptos legales, y hace demasiado hincapié en las categorías racionales y la argumentación silogística; los latinos, de suyo, opinan muchas veces que el enfoque más místico de los ortodoxos es demasiado vago y borroso. Además de las diferencias de doctrina y de metodología teológica, existen también barreras psicológicas que han de tenerse en

1. Véase al respecto el libro fascinante de J.F. Coakley, *The Church of the East and the Church of England: A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission* (Oxford 1992), sobre todo las páginas 218-33. Una vez en 1960, al estar yo de visita en el convento ruso de Spring Valley cerca de Nueva York, tuve el placer de conocer un sobreviviente de esa reunión de 1898; se llamaba, igualmente, Mar Yonan. Había sido originalmente sacerdote casado, y se hizo obispo tras la muerte de su mujer. Cuando les pregunté a las monjas qué edad tenía, me dijeron: 'El dice que tiene 102 años, ¡pero sus hijos dicen que muchos más!'

cuenta. En el siglo presente, experiencia directa para muchos que todavía la viven, han habido enfrentamientos entre los católicos y los ortodoxos en varias localidades, como los ocurridos en Polonia, Checoslovaquia, Croacia, y Ucrania, donde se han dado casos de violencia y hasta de muerte; los conflictos permanecen igual de amargos en nuestra década de los 1990.

Aun así, con todo lo que se ha enumerado, sigue siendo cierto que los dos cultos comparten una amplísima área de terreno común. Ambos creemos en Dios como Trinidad, en Jesucristo como Dios encarnado; aceptamos la Eucaristía como verdadero Cuerpo y Sangre del Salvador; cumplimos devoción común a la Madre de Dios y a los santos, y oramos ambos por los fieles difuntos. Los ortodoxos deben reconocer, agradecidos, las iniciativas irínicas de los pioneros del lado católico romano, tales como Andrei Sheptytsky (1865-1944), Metropolita Católico Griego de L'vov (Ucrania), y Dom Lambert Beauduin (1873-1960), que fundó en 1925 el 'Monasterio de la Unión' en Amay-sur-Meuse (trasladado a Chevetogne en 1939). Consiste en una comunidad de 'rito doble', donde los miembros celebran el culto según sendos ritos, latino y bizantino. Goza de muchos visitantes y amigos ortodoxos, y edita una revista valiosa titulada Irénikon. La teología ortodoxa se ha visto, además, sumamente beneficiada por la renovación de los estudios patrísticos dentro de la Iglesia Católica Romana, mediante la obra de los ilustrados tales como Henri de Lubac, Jean Daniélou y Hans Urs von Balthasar.

Los cambios iniciados en el Concilio Vaticano II (1962-5) con relación a la Iglesia Católica Romana han facilitado un acercamiento gradual entre los ortodoxos y los romanos, a nivel oficial. En enero de 1964, el Papa Pablo VI y el Patriarca Atenagoras celebraron una reunión histórica en Jerusalén – primera ocasión en que se habían enfrentado cara a cara un Papa con un Patriarca Ecuménico desde tiempos del Concilio de Florencia (1438-9). El 7 de diciembre de 1965, se revocaron con gran solemnidad los anatemas de 1054, en dos ceremonias simultáneas, una en Roma en la sesión del Concilio Vaticano, la otra en Constantinopla en la sesión del Santo Sínodo. Fue un gesto simbólico nada más, ya que no fue suficiente de por sí para restablecer la comunión entre ambas Iglesias. Pero no se ha de subestimar el papel de los gestos simbólicos en la restauración de la confianza mutua.

En 1980, en las islas griegas de Patmos y de Rodas, se celebró el

encuentro inaugural de la Comisión Bilateral Internacional para el diálogo teológico entre ortodoxos y católicos romanos; y de 1982-8 la Comisión publicó tres textos de común acuerdo y gran importancia, sobre la Iglesia, los sacramentos, y la sucesión apostólica. Sin tratar directamente los temas del Filioque y los derechos papales, estos tres documentos proveen una base sólida para la discusión, en un futuro, de esos dos asuntos tan batallados. Es de lamentar que durante las postrimerías de la década de los '80, el trabajo de la Comisión se vió bastante dificultado gracias a crecientes tensiones entre los ortodoxos y los católicos orientales en Ucrania y otras zonas, hasta que se hubo de cancelar la reunión proyectada para 1992. Ambos partidos lo vieron sólo como un aplazo temporal. El diálogo, por lo visto, está todavía en sus primeras etapas.

Elemento clave de las relaciones entre Roma y la Ortodoxia sigue siendo, por cierto, el entendimiento del ministerio papal dentro de la Iglesia. Para nosotros, los ortodoxos, nos resultan inaceptables las definiciones del Primer Concilio Vaticano (promulgadas en 1870), acerca de la infalibilidad y la jurisdicción suprema y universal del Papa. Esas definiciones fueron reafirmadas con vehemencia en el Segundo Concilio Vaticano, pero a la misma vez este concilio les dio un nuevo contexto a los derechos papales al insistir también en el carácter colegial del episcopado. Los ortodoxos reconocen que, en los siglos primerizos de la Iglesia, le Sede Romana se destacó por su firme testimonio de la fe verdadera; no creemos, sin embargo, que el Papa en su ministerio de enseñanza disponga de carisma o don de gracia especial, a diferencia de sus hermanos episcopales. Le reconocemos como primero – mas primero entre iguales. Es considerado como un hermano mayor, no un monarca supremo. Así como no consideramos que el Papa haya tenido poder directo e inmediato de jurisdicción sobre la cristiandad de oriente durante el primer milenio de la existencia de la Iglesia, nos resulta imposible concederle poderes semejantes en el día de hoy.

Todo esto puede que a oídos de los católicos romanos suene poco positivo o cooperativo. Así que en vez de insistir tanto en lo que los ortodoxos no están dispuestos a aceptar, preguntémonos más positivamente ¿cuál es la naturaleza de la primacía papal, desde el punto de vista ortodoxo? Nosotros los ortodoxos, en caso de reunificación de la cristiandad, deberíamos asignarle al Papa no solamente la primacía de honor, sino una responsabilidad pastoral y apostólica de amparo universal. Deberíamos concederle el derecho no sólo a recibir apelaciones de todo

el mundo cristiano, sino también a tomar iniciativas en la búsqueda de soluciones dondequiera que surjan conflictos y crisis entre cristianos. Nos imaginamos, en tales casos, que el Papa no actuaría él solo, sino que siempre en colaboración con sus obispos hermanos. Quisiéramos que expresara su ministerio en términos más pastorales que jurídicos. Ejercería poderes de propuesta en lugar de compulsión, y de consulta en lugar de coerción.

En 1024, Eustacio, Patriarca de Constantinopla, le propuso al Papa Juan XIX la siguiente fórmula de diferenciación entre la primacía de Roma y la del Patriarcado Ecuménico: 'Que la Iglesia de Constantinopla tenga derecho universal en su propia esfera, así como la tiene Roma en el mundo entero.'[1] Así, pues ¿no podría servir esta propuesta como lema de diálogo para otra reunión de la Comisión Bilateral Ortodoxa/Católica Romana?

Los Antiguos Católicos. Aunque los orígenes de la Iglesia de los Antiguos Católicos se remontan a comienzos del siglo XVIII, asumió su forma actual solamente en las décadas de 1870 y 1880, cuando se juntaron a ella cuantiosos grupos de católicos romanos que se sintieron incapaces de aceptar las decisiones del Primer Concilio Vaticano acerca del Papado. Puesto que en sus protestas los Antiguos Católicos interpelaron a la fe de la Iglesia antigua e indivisa, sin las adiciones papales que se fueron acumulando más tarde, simpatizaban con los cristianos orientales y se dirigieron a ellos. Se celebraron congresos importantes de Antiguos Católicos y ortodoxos (con presencia también de representantes anglicanos) en Bonn, en 1874 y 1875. En estos encuentros, y en otra reunión de Antiguos Católicos y ortodoxos celebrada en Bonn en 1931, ambos partidos vieron que compartían opiniones de estrecha semejanza. En repetidas ocasiones, de 1975-87, se reunió una comisión bilateral de teólogos representando a las dos Iglesias a nivel internacional, que llegó a unos acuerdos detallados y comprensivos sobre la Trinidad, la Cristología, la doctrina eclesiológica y los sacramentos. A pesar de ello, todavía no se han tomado medidas concretas para el establecimiento de una unidad visible. Desde el punto de vista ortodoxo, el obstáculo que impide esa unión procede de las relaciones de plena comunión entre los Antiguos Católicos y los anglicanos, relaciones que entraron en vigor en 1931. Así que la resolución del asunto de la unión ortodoxa/Antigua Católica depende de otros factores: solamente en el caso de que la

1. Raúl Glaber, *Historiarum libri quinque* iv, 1 (*Patrologia Latina* cxlii, 671A).

Iglesia Ortodoxa llegara a un acuerdo con los anglicanos le sería posible implementar los acuerdos ya concordados con los Antiguos Católicos.

La Comunión Anglicana. El diálogo ortodoxo-luterano se inició en 1981, y el diálogo ortodoxo-reformado internacional lleva funcionando desde 1988; luego, en 1992, se realizaron los preparativos para un diálogo ortodoxo-metodista. Sin embargo, a los ortodoxos les parece mucho más importante el diálogo entablado hace mucho tiempo con los anglicanos. Desde comienzos del siglo XVII han habido siempre anglicanos que se quedaron insatisfechos con las medidas de la Reforma implementadas bajo el reino de Isabel I; esas medidas les parecieron constituir un arreglo a corto plazo, y adujeron, así como los Antiguos Católicos, los Concilios Generales, los Padres, y la Tradición de la Iglesia indivisa. Hace pensar en el ruego del Obispo John Pearson (1613-86): 'Investiguen como era al principio; busquen el manantial; miren a la antigüedad.' Recuerda también el Obispo Thomas Ken, No-Jurante (1637-1711), quien dijo: 'Yo muero como adherente de la Fe Santa, Católica y Apostólica, profesada por la Iglesia entera, desde antes de la desunión de Oriente y Occidente.' La interpelación de la antigüedad lleva a que muchos anglicanos sientan simpatía e interés por la Iglesia Ortodoxa, y que muchos ortodoxos, a la inversa, sientan simpatía e interés por el Anglicanismo. Como consecuencia de la obra pionera de anglicanos tales como William Palmer (1811-79),[1] J.M. Neale (1818-66), y W.J. Birkbeck (1859-1916), para finales del siglo XIX ya se habían establecido fuertes vínculos de solidaridad anglo-ortodoxa.

A instancias de Neale sobre todo, se creó la Asociación de la Iglesia Oriental en 1863, en Gran Bretaña. Se conoce hoy día con el nombre de la Asociación de las Iglesias Anglicanas y Orientales, y edita una revista periódica titulada *Eastern Churches Newsletter*: que se dedica a fomentar el contacto entre los anglicanos y los cristianos orientales a base de encuentros y peregrinaciones. Otra asociación menos antigua es la Cofradía de San Alban y San Sergio, fundada en 1928 como vástago del Movimiento Cristiano Estudiantil, que prosigue objetivos parejos. Tiene su base permanente en Inglaterra, en Oxford, y publica una revista bastante interesante con el título de *Sobornost*. Su congreso anual atrajo antiguamente a teólogos ortodoxos como Bulgakov, Lossky y Florovsky,

1. Se recibió en la Iglesia Católica Romana en 1855.

y del lado anglicano el Arzobispo Michael Ramsey (1904-88), que fué siempre admirador (convencido pero crítico) de los ortodoxos: ese congreso sigue siendo lugar donde se promueve la unidad cristiana, donde se forjan las amistades estrechas y personales.[1]

Se celebraron importantes conferencias oficiales entre anglicanos y ortodoxos en Londres en 1930 y 1931, y en Bucarest en 1935, punto álgido, esta última, del acercamiento anglicano-ortodoxo. Al clausurarse el encuentro, afirmaron los delegados 'Se ha preparado una base sólida para una afirmación del pleno acuerdo dogmático entre las comuniones anglicana y ortodoxa.'[2] Vista desde esta altura, parece una afirmación excesivamente optimista pero la conferencia celebrada en Moscú en 1956 entre la Iglesia Anglicana y la Iglesia rusa – que no estuvo representada en las conferencias de los años 1930 – fue bastante más cautelosa.[3]

Durante el período de entreguerras los ortodoxos prestaron mucha atención al tema de las Órdenes Anglicanas. Tras la condenación dirigida por el Papa Leo XIII en 1896 contra las ordenaciones anglicanas, en su Carta Encíclica Apostolicae Curae, muchos anglicanos esperaban contrarrestar la corriente negativa convenciendo a la Iglesia Ortodoxa a que reconociese la validez del sacerdocio y episcopado ortodoxos. En 1922, el Patriarca Ecuménico Meletios IV (Metaxakis) promulgó una declaración en la que se afirmaba que las Órdenes Anglicanas 'poseen la misma validez que las de los Romanos, Antiguos Católicos, y Armenios, puesto que cuentan con todos los constituyentes que se consideran indispensables desde el punto de vista ortodoxo.'[4] Otras declaraciones, igual de positivas, fueron divulgadas por las Iglesias de Jerusalén (1923), Chipre (1923), Alejandría (1930), y Rumania (1936). Sin embargo, parece ser que ninguno de los actos de reconocimiento de estas Iglesias llegó a tener fuerza práctica. Los clérigos anglicanos que se adhieren a la Iglesia Ortodoxa, al ser llamados al sacerdocio ortodoxo, siempre se ordenan de nuevo; en cambio, en el caso de los sacerdotes católicos romanos que se convierten a la Ortodoxia, no suele haber semejante reordenación.

Desde la guerra de 1939-45, ninguna otra Iglesia Ortodoxa se ha

1. Véase el libro de Nicolás y Militsa Zernov, *The Fellowship of St. Albán and St. Sergius: a Historical Memoir* (Oxford 1979).
2. E.R. Hardy (ed.), *Orthodox Statements on Anglican Orders* (Londres/Oxford 1946), p.35.
3. Véase H.M. Waddams (ed.), *Anglo-Russian Theological Conference: Moscow, July 1956* (Londres 1958).
4. Hardy, *Orthodox Statements on Anglican Orders,* p.2.

pronunciado a favor de las Órdenes Anglicanas. En 1948, el Patriarcado de Moscú publicó conclusiones negativas: 'La Iglesia Ortodoxa no se puede persuadir a reconocer la corrección de la enseñanza anglicana acerca de los sacramentos en general, y del sacramento de la Santa Ordenación en particular; por lo tanto, no puede reconocer la validez de las ordenaciones anglicanas.' Pese a todo, se dió esperanza para el futuro: con tal de que la Iglesia Anglicana diese ratificación formal a una confesión de la fe que armonizara con la Ortodoxia, confesión que la Iglesia Ortodoxa pudiese también convalidar, se pueda abordar la cuestión de nuevo y quizás conceder el reconocimiento requerido.[1]

Es significativo el hecho de que el Patriarcado de Moscú, según la declaración que hizo promulgar, se niegue a tratar la cuestión de las órdenes válidas en aislamiento, sino que insiste en localizarla en el contexto de la totalidad de la fe de la Iglesia Anglicana. Para los ortodoxos, la validez de las ordenaciones no depende nada más que del cumplimiento de varias condiciones técnicas (posesión externa de la sucesión apostólica; forma, materia e intenciones correctas). Por encima de todo eso, los Ortodoxos quieren saber: ¿cuál es la enseñanza general de tal o cual grupo cristiano acerca de los sacramentos? ¿Cuáles son sus creencias acerca del significado interno de la sucesión apostólica y el sacerdocio? ¿Cómo interpretan la presencia y el sacrificio eucarísticos? Solamente cuando se haya contestado a estas preguntas se podrán tomar decisiones sobre la validez o invalidez de las ordenaciones. Aislar el problema de las ordenaciones válidas representa meterse en un callejón sin salida. Dándose cuenta de ello, a partir de los años 1950 las discusiones anglicano-ortodoxas dejaron aparte la cuestión de órdenes válidas para centrarse en temas más sustantivos de creencia doctrinal.

En 1973 se inauguró un diálogo teológico oficial, involucrando a todas las Iglesias Ortodoxas y a la comunión anglicana entera. A pesar de la crisis surgida en 1977-8 como consecuencia de la ordenación de las mujeres en varias Iglesias Anglicanas, el diálogo continúa hasta hoy. Se han publicado dos declaraciones de acuerdo común, la de Moscú en 1976 y la de Dublín en 1984. Contienen párrafos de admirable certeza sobre, por ejemplo, la Escritura y la Tradición, los concilios, la comunión de los santos, y los iconos. Forzoso es confesar, no obstante, que esas dos declaraciones hasta ahora no han servido más que como acuerdos

1. Paul B. Anderson (ed.), *Major Portions of the Proceedings of the Conference of Heads and Representatives of Autocephalous Orthodox Churches ... 8-18 de julio de 1948* (París 1952), p.239.

a nivel de documento, con repercusión lamentablemente escasa en la vida general de ambas Iglesias. Muchas veces da la impresión de que el diálogo anglicano-ortodoxo se está realizando en el vacío.

Desde el punto de vista ortodoxo, el obstáculo principal para las relaciones más íntimas con la comunión anglicana es el carácter tan comprensivo del anglicanismo, la amplísima ambigüedad de los formulaciones anglicanas y la gran variedad de interpretaciones que admiten dichas formulaciones. Existen anglicanos individuales cuya fe apenas se distingue de la de un ortodoxo, pero luego hay otros miembros de la comunión anglicana, de tendencia extremadamente liberal, quienes rechazan abiertamente elementos fundamentales de la doctrina y moral cristianas. Esa variedad, característica tan desconcertante del anglicanismo, es lo que hace que las relaciones anglicano-ortodoxas sean a la vez tan esperanzadoras y tan esquivas.

El acercamiento a la fe ortodoxa de determinados anglicanos, a nivel individual, se pone en claro en dos folletos muy notables, escritos uno por Derwas Chitty[1] y el otro por H.A. Hodges. Ambos autores fueron miembros influyentes y activos de la Cofradía de San Alban y San Sergio. 'El problema ecuménico,' concluye el Profesor Hodges, corresponde 'al problema de restaurar en occidente ... la sanidad mental y la salud vital, es decir la Ortodoxia... La fe ortodoxa, fe testimoniada por los padres ortodoxos, cuyo custodio para siempre es la Iglesia Ortodoxa, constituye la fe cristiana en su forma verdadera y esencial.'[2] Pero ¿estos dos autores son realmente representativos del anglicanismo? Por hondo que sea el anhelo de la Iglesia Ortodoxa por la reunificación, no podrá mantener relaciones más estrechas con la comunión anglicana hasta que no aclaren ellos mismos, los anglicanos, sus creencias. Lo que dijo Alejandro Kireev (1832-1910) sigue teniendo tanta vigencia hoy en día como lo tuvo a principios de este siglo: 'Nosotros, los orientales, deseamos sinceramente llegar a un acuerdo con la gran Iglesia Anglicana; gozoso resultado, pero como la Iglesia Anglicana no se haga homogénea ella misma, y como no sean idénticas las doctrinas de sus diversos grupos constitutivos, ésto no se conseguirá.'[3]

Concilio Mundial de las Iglesias. Al comienzo de cada celebración de

1. *Orthodoxy and the Conversion of England*, publicado originalmente en 1947; edición nueva de Edward Every (The Anglo-Orthodox Society: Colchester 1990).
2. *Anglicanism and Orthodoxy* (Londres 1955), pp.46-7.
3. Olga Novikoff (ed.), *Le Général Alexandre Kiréeff et l'ancien-catholicisme* (Berne 1911), p.224.

la Divina Liturgia, los cristianos ortodoxos oran 'por la paz del mundo entero ... y la unidad de todos.' Otra súplica ortodoxa dice: 'O Cristo, Tu que uniste a Tus Apóstoles en unión de amor, y que nos uniste contigo a nosotros Tus siervos, con el mismo vínculo: concédenos capacidad de cumplir con toda sinceridad Tus mandamientos, y de amarnos unos a otros...'. Ese compromiso a la unidad y al amor mutuo indujo a muchos ortodoxos a participar activamente en el Consejo Mundial de las Iglesias (CMI) y en otros organismos representativos del Movimiento Ecuménico. Sin embargo, la actitud de los ortodoxos para con el ecumenismo sigue siendo ambivalente. Aunque de momento casi todas las Iglesias Ortodoxas son miembros plenamente partícipes del CMI, dentro de cada Iglesia local hay siempre personas que sienten con convicción que semejante participación compromete a quienes reivindican que la Iglesia Ortodoxa es la única y verdadera Iglesia de Cristo. Según opina esta minoría – que es tan numerosa como para ser significativa – lo mejor sería que los ortodoxos se retirasen del Consejo Mundial, o al menos que participasen solamente en calidad de observadores.

El Patriarcado Ecuménico lleva desde comienzos del siglo XX mostrando una inquietud particular por la reconciliación cristiana. Cuando accedió el Patriarca Joaquín III al trono patriarcal en 1902, envió carta encíclica a todas las Iglesias Ortodoxas autocéfalas, para preguntarles en particular cuál eran sus opiniones acerca de las relaciones con los demás cuerpos cristianos. En enero de 1920 el Patriarcado Ecuménico prosiguió la iniciativa haciendo circular una carta audaz y profética, que iba dirigida 'A todas las Iglesias de Cristo, doquiera que se encuentren', en la que se abogaba por una más estrecha colaboración entre los cristianos separados, y se propuso la fundación de una 'Sociedad de las Iglesias', paralela a la recién creada Sociedad de las Naciones. Muchas de las ideas propuestas en esta carta anticipaban el desarrollo subsiguiente del CMI. Constantinopla tuvo representación, como también la tuvieron unas cuantas otras Iglesias Ortodoxas, en las Conferencias de la Fe y el Orden celebradas en Lausanne en 1927 y en Edinburgo en 1937. El Patriarcado Ecuménico participó asimismo en la primera Asamblea del CMI en Amsterdam en 1948, y desde entonces fue siempre solidario con la obra del CMI.

Muy diferente fué la actitud hacia el CMI que se expresó en la Conferencia de Moscú ese mismo año (1948). 'Los objetivos del

Movimiento Ecuménico,' aseveraron los delegados sin andarse con rodeos, 'según su expresión en la fundación del "Consejo Mundial de las Iglesias"... no corresponden a los objetivos de la Iglesia de Cristo, según se entienden en la Iglesia Ortodoxa.'[1] De ahí que toda participación en el CMI quedaba condenada. Esa postura tuvo motivos teológicos, por cierto, pero también se deben tener en cuenta las tensiones políticas a nivel internacional, vigentes por aquel entonces – estaba en su cumbre la 'Guerra Fría'. Más tarde, en 1961, el Patriarcado de Moscú solicitó hacerse miembro del CMI, y fue aceptado; cosa que abrió acceso para que las demás Iglesias Ortodoxas del mundo comunista también se hiciesen miembros. Desde aquel entonces, ha habido siempre una presencia ortodoxa en las reuniones del CMI más plena y representativa.

Pero aún siendo partícipes del CMI, los miembros ortodoxos a menudo han tenido problemas. En varias de las reuniones iniciales se vieron molestos al suscribir las principales resoluciones, y presentaron declaración propia, por separado; tiene importancia particular la declaración que hicieron los delegados ortodoxos en Evanston en 1954. En 1961, los ortodoxos dejaron de hacer declaraciones separados de los demás, pero son bastantes los que quisieron volver a aquella manera de actuar. En las votaciones, los ortodoxos se han visto a menudo superados por la mayoría protestante, por lo que han tenido que insistir en que las cuestiones doctrinales no se pueden resolver por mera mayoría de votos. Lamentan, igualmente, que en las Asambleas del CMI no se les preste más atención a la oración y la espiritualidad. Y en años recientes, los portavoces ortodoxos han protestado contra lo que llaman el 'horizontalismo' desmesurado del CMI, donde se pone un énfasis excesivo en asuntos sociales y económicos, a costa de las discusiones teológicas más serias. Procuran siempre tener presente la meta principal del CMI, que es servir como lugar de encuentro para los organismos eclesiásticos que buscan la *restauración de la unidad cristiana* a base de *acuerdos doctrinales*.

Texto de primera magnitud para los ortodoxos es la definición formal de los principios básicos del CMI, donde se afirma que 'El Consejo Mundial de las Iglesias es una federación de Iglesias quienes confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador, y quienes por ello buscan cumplir juntos su vocación común a la gloria del Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo.' De ser alterada o disminuida esa tan clara expresión de

1. Anderson, *Major Portions of the Proceedings*, p.240.

la divinidad de Cristo y de la naturaleza Trinitaria de Dios, les resultaría difícil a los ortodoxos seguir participando plenamente en el CMI.

Otro documento fundamental que tiene pertinencia particular para los ortodoxos es la declaración de Toronto, adoptada por la comisión central del CMI en 1950, donde se precisa cuidadosamente que 'La participación en el CMI no supone aceptación de ninguna doctrina específica sobre la naturaleza de la unidad eclesial... La participación no supone que cada Iglesia miembro califique a las demás Iglesias miembros de Iglesias en el sentido pleno y verdadero de aquella palabra.' Lo cual hace posible que los ortodoxos pertenezcan al CMI sin por ello rechazar su creencia que la Ortodoxia constituye la Iglesia única y verdadera, única poseedora de la plenitud de la fe. Los ortodoxos quienes se oponen a la participación en el CMI suelen argüir que participar en el Movimiento Ecuménico supone una caída en 'el error pan-herético del ecumenismo', error que estipula que todas las confesiones cristianas tienen validez por igual. Pero a la luz de la declaración de Toronto, se hace sobradamente evidente que la participación en el CMI no tiene porque presuponer nada de eso. Efectivamente, los representantes ortodoxos en los encuentros del CMI vienen reiterando con insistencia la pretensión de los ortodoxos a ser la verdadera Iglesia, una y única; cosa que exaspera a menudo los demás asistentes.

La participación de los ortodoxos en el CMI es elemento de importancia cardinal para el Movimiento Ecuménico: la presencia ortodoxa – como también la de los anglicanos y Antiguos Católicos, aunque en menor grado – permite evitar que el Consejo Mundial de las Iglesias se convierta en mera alianza pan-protestante, nada más. Y el Movimiento Ecuménico, por su parte, tiene importancia para la Ortodoxia: les obliga a las diversas Iglesias Ortodoxas salirse de su relativo aislamiento, y conocerse unas a otras, además de entrar en contacto vivo con los cristianos no-ortodoxos. Estamos ahí, nosotros los ortodoxos, no sólo para dar testimonio de lo que creemos nosotros mismos, sino también para escuchar a los demás.

APRENDIENDO UNOS DE OTROS

Buscando describir la actitud de los ortodoxos hacia los demás cristianos, Khomiakov en una de sus cartas se sirve de una parábola. Un amo se fue, dejando a sus tres discípulos a que guardasen sus enseñanzas. El mayor repitió fielmente todo lo que su amo le había enseñado, sin cambiar nada. De los otros dos, uno aumentó y el otro disminuyó las

enseñanzas. Cuando el amo volvió, sin enfadarse con nadie, dijo a los dos menores: 'Dadle gracias a vuestro hermano mayor, porque sin él no hubierais conservado la verdad que os transmití.' Luego dijo al hermano mayor: 'Dales gracias a tus hermanos menores; porque sin ellos no habrías entendido la verdad que te encomendé.'

Los ortodoxos, con toda humildad, se identifican con el rol del hermano mayor. Creen, por gracia de Dios, haber conservado la verdadera fe sin perjuicios, 'sin añadir nada, y sin restar nada.' Pretenden vivir en continuidad con la Iglesia antigua, con la Tradición de los Apóstoles y los Padres, y creen que dentro de la cristiandad confusa y dividida tienen la responsabilidad de testimoniar esa Tradición continua que, aún siendo inmodificable, se mantiene siempre joven, viva y nueva. Hoy en día son muchos los occidentales, tanto católicos como protestantes, afanosos de deshacerse de las 'cristalizaciones y fosilizaciones del siglo XVI', quienes desean 'penetrar en el pasado más allá de la Reforma y el Medioevo.' Son también muchos los cristianos occidentales quienes reaccionan contra el liberalismo extremista que pone en duda todas las enseñanzas más básicas de la Biblia, y quienes buscan recuperar una postura doctrinal firme y bien arraigada, pero evitando el fundamentalismo demasiado rígido. En esto, precisamente, la Ortodoxia les puede servir de algo. La Ortodoxia queda fuera del entorno ideológico en cuyos confines los cristianos de occidente llevan manejándose ocho siglos; no padeció revolución escolástica, ni Reforma ni Contra-Reforma, sino que sigue viviendo la Tradición todavía más antigua de los Padres, tan ansiada por tantos occidentales hoy en día. Así, pues, planteamos el rol de la Ortodoxia en el ecumenismo: cuestionar las fórmulas aceptadas por el occidente latino, provenientes del Medioevo y de la Reforma. A la vez, a arraigarse no en la letra exterior de la Escritura sino en la manera de experimentar y vivir esa Escritura en la Iglesia a lo largo de los siglos, la Ortodoxia ofrece un término medio entre el literalismo de los fundamentalistas y el semi-agnosticismo de los liberales extremistas.

Aun así, para que nosotros los ortodoxos cumplamos nuestro rol de manera adecuada, nos es menester ahondar en nuestra Tradición para entenderla mejor que en el pasado; precisamente en esto nos puede ayudar el mundo occidental, por su parte. Nosotros los ortodoxos hemos de darles gracias a nuestros hermanos menores, ya que mediante el contacto con los cristianos de occidente obtenemos una nueva visión de la Ortodoxia.

Los dos cultos apenas comenzaron a conocerse, y a ambos les queda

mucho por aprender. Así como en tiempos pasados la escisión de oriente y occidente resultó ser una gran tragedia para ambos cultos, foco de grave empobrecimiento mutuo, ahora en nuestros tiempos el contacto renovado entre oriente y occidente ya va dando resultados, siendo fuente de enriquecimiento mutuo. El nivel avanzado de la crítica en occidente en el ámbito de los estudios bíblicos y la patrística sirve para estimular a los ortodoxos a una nueva comprensión del entorno histórico en que se compusieron las Escrituras, y a leer con mayor discreción y precisión las obras de los Padres. Los ortodoxos, por su parte, pueden conducir a los cristianos occidentales a cobrar conciencia renovada del sentido interior de la Tradición, ayudándoles a contemplar a los Padres como una realidad viva. (La edición rumana de la Philokalia demuestra lo provechosa que llega a ser aquella combinación de la crítica occidental y la espiritualidad tradicional de oriente). En sus tentativas por restablecer la comunión frecuente, los cristianos ortodoxos cobran ánimo del ejemplo de sus hermanos y hermanas occidentales; muchos cristianos occidentales, por su parte, hallaron que su culto y oración se profundizaron de modo inmensurable por medio del contacto con los iconos ortodoxos, la Oración de Jesús y la Liturgia bizantina. Durante los últimos setenta años, la persecución sufrida por la Iglesia Ortodoxa en Rusia sirvió, para los occidentales, como recuerdo del importante significado que tiene el martirio, testimonio vivo del valor del sufrimiento creativo. Ahora que las Iglesias Ortodoxas en los países ex-comunistas se encuentran en situaciones pluralistas – y ahora que la Iglesia griega tiene que afrontar la secularización cada vez más invasora – la experiencia de los occidentales debe de ayudarles a los ortodoxos a afrontar la problemática de hacer congeniar la vida cristiana con la sociedad industrializada, posconstantina.

No servirá sino como beneficio el seguir comunicándonos al respecto.

Índice